

اقبال اور مغربی فکر

پروفیسر وحید الدین

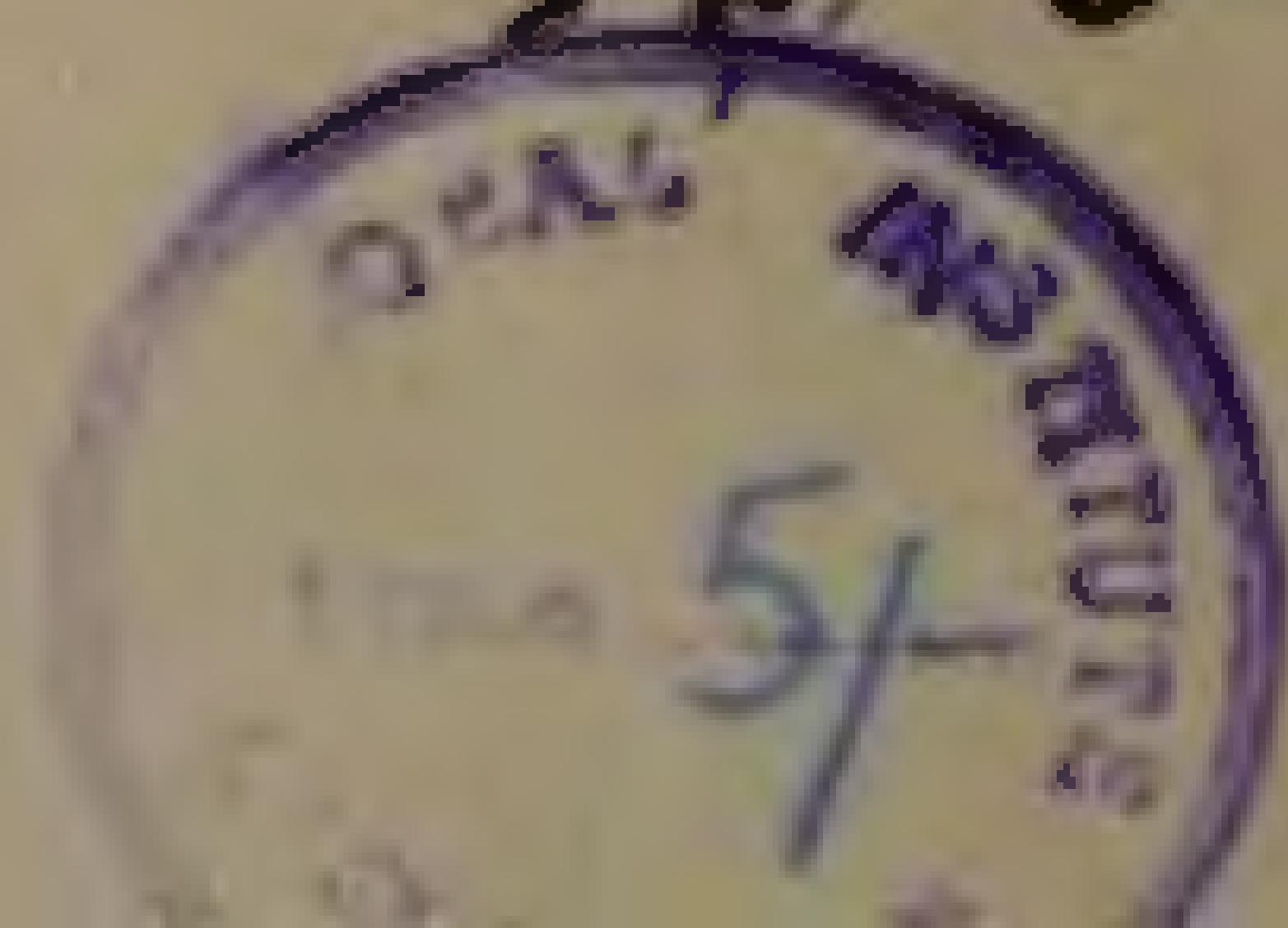


اقبال انسٹیٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سرگرم

اقبال اور مغربی فکر

پروفیسر سید وحید الدین

اقبال انسٹیٹیوٹ، کشمیر لونویر سٹی، سرائیکوٹ



کثیر دیو سٹی. سرنگر

بار اول

تعداد پانچ سو

اکتوبر ۱۹۸۱ء

قیمت:

نوشنویس: محمد یعقوب

مطبوعہ: سفید پرستگ پریس کمرنگر



فہرست

● پیش لفظ ۵

□ پہلا بیکر:

● اقبال گوئے اور نئے نئے ۷

□ دوسرا بیکر:

● اقبال کے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں مغربی فکر کا حصہ ۲۷

● ضمیر نمبر ۳۸

● ضمیر نمبر ۶۸

پیش لفظ

ہر سال اقبال انسٹی ٹیوٹ میں سیناروں کے ملاوہ توسیعی لیکچروں کا بھی انتظام کیا جاتا ہے۔ ان لیکچروں کے لیے ماہرین اقبالیات یا ایسے ماہرین اور اسکالروں کو دعوت دی جاتی ہے جن کی اقبال اور ان سے متعلق مسائل و مباحث سے واقفیت اور بصیرت ملے ہوئی ہو۔ گزشتہ سال جون میں ہماری درخواست پر پروفیسر سید وحید الدین نے اقبال اور توسیعی لیکچر دینے سے پہلے لیکچر کا عنوان اقبال گوئے اور نئے نئے تھا اور دوسرے کا اقبال کے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں مغربی فکر کا حصہ۔ یہ دونوں لیکچر بظاہر نظر ثانی اور ضخیموں کے اضافے کے بعد اقبال اور مغربی فکر کے عنوان سے شائع کیے جا رہے ہیں۔ پروفیسر سید وحید الدین عرصہ دراز تک عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد کے فلسفے کے شعبے کے پروفیسر رہے۔ انہوں نے مغربی فلسفے کا خصوصی مطالعہ کیا ہے اور فلسفے کے ایک ممتاز معلم اور بزرگ دانش ور کی حیثیت سے پورا ملک سے واقف ہے۔ ان کی کتابیں اور مضامین علمی حلقوں میں بڑی تندر و منزلت کی حیثیت سے دیکھے جاتے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے انگریزی میں زیادہ لکھا ہے مگر اردو میں ان کے مضامین میں فکر روشن اور شگفتگی اسلوب دونوں مل کر بیان کو حسن بیان بنا دیتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ ان لیکچروں سے اقبال کے عرفان اور مغرب کے ان پر اثرات دونوں کی شناخت میں مدد ملے گی۔

اردو کیا ہندوستان کی بیشتر زبانوں کے شعرا پر مغرب کا اثر انگریزی ادب کے

واسطے سے ہوا ہے۔ اقبال کے اس امتیاز کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ وہ زیادہ تر براعظیم یورپ خصوصاً جرمنی کے فکر و فن سے متاثر ہوئے ہیں۔ کانٹ، ہیگل، فوٹے، انشے گوٹے سب جرمن تھے۔ برگساں فرانسیسی تھا، ہیگل اور گوٹے کے اثرات کا اعتراف تو انہوں نے "بکھرے خیالات" میں سب سے پہلے کیا تھا لیکن دوسرے حکیموں کے متعلق بھی ان کے کلام اور شری تحریروں میں بجا بجا اشارے ملتے ہیں اور گوٹے کے سلام مغرب کے جواب میں تو انہوں نے پیام مشرق جیسا شاہکار بھی دیا۔ ان اثرات کا مطالعہ نہایت دلچسپ ہے۔ اقبال کو صرف مغرب کا خوشہ چیں نہیں کہا جاسکتا نہ ان کے فکر و فن کو مغربی اثرات کو نظر انداز کر کے سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ بقول ہرن ہیس "ہندوستانی اسلامی اور مغربی تینوں اقلیموں کے حاکم ہیں۔ روشنی کے ان تین دھاروں سے ان کی فکر و فن کا منیار تعمیر ہوا ہے۔"

اقبال کے یہاں دو شاعروں کا اثر سب سے نمایاں ہے۔ ایک ہیر ودی کا اور دوسرے گوٹے کا۔ اقبال نے غالب کو گوٹے کا ہم نوا کہا ہے اور پیام مشرق میں اپنا اور گوٹے کا موازنہ کرتے ہوئے جہاں اسکی عظمت کا اعتراف کیا ہے وہاں اپنی لاج بھی رکھ لی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ پردیسر سید وحید الدین کے ان دونوں بیچروں کے مطالعے سے نہ صرف اقبال کے مزید مطالعے کی تحریک ہوگی بلکہ مغربی فلسفیوں اور مغربی شرا کے سنجیدہ مطالعے کا جذبہ بھی پیدا ہوگا۔ انسانیت کے کارواں کو مغرب کی دین بڑی گراندہر ہے اور اس نئی مشرقیت کے فروغ کے لیے جو اقبال کا مشن تھا، ہمیں مشرق اور مغرب دونوں کی روح کو جذب کر کے ایک نئے انسان کی تخلیق کے لیے فضا ہموار کرنی ہوگی۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ اسی نصب العین کو سامنے رکھ کر کام کر رہا ہے۔

آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ

کشمیر یونیورسٹی

سرینگر۔

اقبال گوشتے اور نیشے

گوشتے اور نیشے کا اقبال پر اثر ان کے فلسفہ کی تشکیلیں میں متناہیں
 نہیں جتنا کہ ان کے شاعرانہ تخیلات جمالیاتی تجربہ اور انقلابی غریزات کی نشوونما پر رہا ہے۔
 یہ بات تو اقبال کے سراسر مطالعہ سے بھی واضح ہو جاتی ہے۔ سب سے پہلے تو یہاں یہ
 بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جرمن ادب اور فلسفہ کا بڑا گہرا تعلق رہا ہے۔ خاص طور پر کونہ کی
 دور میں۔ جرمن ادب نے فلسفہ کو متاثر کیا اور جرمن فلسفہ نے ادب کو۔ گوشتے خود فلسفیانہ
 مفکراس معنی میں نہیں تھا کہ اس نے کسی نظام فکر کی داغ بیل ڈالی ہو۔ لیکن اسی کے ہم عصر
 نے کانت کے فلسفہ کا بغائر مطالعہ کیا تھا اور کانت کی اخلاقیات پر اس نے جو تنقید کی ہے
 اس کی اہمیت اب بھی باقی ہے۔ کانت کے افکار میں ایک خاص قسم کا تناؤ پایا جاتا ہے اور
 یہ تناؤ کسی طرح عبور ہونے نہیں پاتا۔ انسانی عقل (UNDE 457444146) بہب مادہ کا علم
 حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے تو خود ایسے تضادات میں پھنس جاتی ہے جو ان کے درمیان
 کوئی ہم آہنگی پیدا نہیں کی جاسکتی۔ یہ تناؤ اخلاقیات میں سب سے زیادہ الجھن میں ڈالتا ہے۔ فرد
 اور میدان کی کشش کشش ہر وقت انسان کو مضطرب رکھتی ہے۔ جو مجھے چاہیے اور جو میں چاہتا ہوں

دور کو بالکل اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا۔ بڑھاپے میں بھی وہ جوانی کی بتابیوں خوابوں اضطراب اور تمنائوں کو اپنے اندر اس طرح سمولیتا ہے کہ جوانی بھی بڑھاپے کی ایک صفت معلوم ہونے لگتی ہے۔ اس کا بڑھاپا حسرتوں اور کھوٹی ہوئی نتائج پر نالہ و زاری سے عبارت نہیں ہے۔ یہی وجہ تھی کہ گوئٹے نے اپنی آخری عمر میں حافظہ کا مطالعہ کیا اور اس کی سدا بہار شاعری سے اتنا متاثر ہوا کہ عشق و محبت کے نغمے اس کے قلم سے بے ساختہ نکلنے لگے۔ جس کی وجہ صرف یہ تھی کہ بڑھاپے میں بھی اس کی تنہا بیدار تھی اور کسی کی محبت اسے مضطرب نہ کرتی تھی۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم گوئٹے کے آخری دور سے بحث کریں، اس کے سب سے زیادہ موثر دور کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ چونکہ گوئٹے مغربی فکر میں اس حیثیت سے نمودار نہیں ہوتا کہ اس نے حافظہ کے دیوان کے مقابل خود ایک دیوان کی تخلیق کی اور مشرقیت میں اس طرح کھو گیا کہ مغربیوں کے لیے وہ ایک بیگانہ نظر آنے لگا۔ مغرب میں تو اس کی امتیازی شان اس کے ڈرامہ "فاؤسٹ" کی تخلیق میں ملتی ہے۔ فاؤسٹ میں اس نے اپنی تخلیق کا پچوڑ سمودیا ہے اور فاؤسٹ کی شخصیت میں ہم کو بعض ایسے اجزاء ملیں گے جن سے بعد میں اقبال کی شاعری بہت متاثر ہوئی۔ اقبال کے خیال میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرایہ میں انسانی نشوونما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال فن خیال میں نہیں آسکتا۔ فاؤسٹ کا ڈرامہ کیا ہے انسانی کرب اور بے چینیوں کی ایک سرگزشت ہے۔ علم کی شہلی پر یہ بات کھلی کہ علم سے کچھ حاصل نہیں ہوا اور دنیا کے لیل و نہار اور انسانی مسرتیں بھی علم کی لاکھاصل تلاش میں ہاتھ سے گئیں۔ یہی ایسے عناصر ہیں جو گوئٹے کی شاعری کو ایک دائمی حیثیت

دیتے ہیں اور اس کو صف اول میں کھڑا کر دیتے ہیں۔

ناؤسٹ کی شخصیت ایک بلند ہمت انسان کی ہے جو حق آسانی کو پسند نہیں کرتا۔ جو علم و حکمت کی جستجو میں دلدار رہتا ہے جو غائص مغربی معنوں میں معلم ہے۔ یعنی اس کا کام یہ ہے کہ نئی نسل کو علم سکھائے۔ اور حکمت و دیبانی سے من کو آراستہ کرے۔ لیکن ہماری ملاقات ناؤسٹ سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو علم و حکمت سے مایوس ہوتی ہے۔ اور اس کی شخصیت غالب کے شعور حیات کی ترجمانی کرتی نظر آتی ہے:

بے دلی بسے تماشا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق

بے کسئی بسے تماشا کہ نہ دنیا ہے نہ دین

لاف دانش غلط و نفع مہادت معلوم۔

درد یک سافر غفلت ہے چہ دنیا و چہ دین

اس کا مطلب یہ ہے کہ خود کی گتھیوں کو سلجھاتے ہوئے اس کے پاس دنیا کے اقدار و معنات کے لایعنی ہونے کا شعور اجاگر ہو جاتا ہے۔ اور اسی لیے وہ آسانی کے ساتھ راستہ سے ہٹ کر جاتا ہے۔ بالآخر اس کو نجات نجات میں ملتی ہے۔ اور یہ احساس اس پر غالب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ آدمی کو اپنی طرف کھینچتی ہے اور جمال الہی کی تجسیر کے لیے وہ ابدی انسانیت کے انشاء اور رمز کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن مرکز فکر کو اپنے کاربسی ہے کہ حقیقت تک راستہ نظری فکر کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ اس نے کسی جگہ لکھا ہے کہ نظریات یا تصویری بالکل خشک ہے اور زہدگی کا درخت سرسبز و شاداب۔ ناؤسٹ کی قسمت اور اس کا حزن یہ مغربی انسان کا حزن یہ ہے اور اب یہ صرف مغربی انسان تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ اپنی ذاتی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ سری خصوصیت کو اپنے کے پاس یہ ہے کہ وہ شخصیت کو مرکزی حیثیت دیتا ہے۔

دور کو بالکل اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا۔ بڑھاپے میں بھی وہ جوانی کی بتابیوں خوابوں اظہار اور تمناؤں کو اپنے اندر اس طرح سمولیتا ہے کہ جوانی بھی بڑھاپے کی ایک مدت معلوم ہوتی لگتی ہے۔ اس کا بڑھاپا عسرتوں اور کھوٹوں پر قائم ہوتی۔ نتائج پر نامہ وزاری سے عبارت نہیں ہے۔ یہی وجہ تھی کہ گوٹے نے اپنی آخری عمر میں حافظ کا مطالعہ کیا اور اس کی سدا بہار شاعری سے اتنا متاثر ہوا کہ عشق و محبت کے نغمے اس کے قلم سے بے ساختہ نکلنے لگے۔ جس کی وجہ صرف یہ تھی کہ بڑھاپے میں بھی اس کی تمنا بیدار تھی اور کسی کی محبت اسے مضرب کھتی تھی۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم گوٹے کے آخری دور سے بحث کریں، اس کے سب سے زیادہ موثر دور کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ چونکہ گوٹے مغربی فکر میں اس حیثیت سے نمودار نہیں ہوتا کہ اس نے حافظ کے دیوان کے مقابل خود ایک دیوان کی تخلیق کی اور مشرقیت میں اس طرح کھو گیا کہ مغربیوں کے لیے وہ ایک بیگانہ نظر آنے لگا۔ مغرب میں تو اس کی امتیازی شان اس کے ڈرامہ "فائوسٹ" کی تخلیق میں ملتی ہے۔ فائوسٹ میں اس نے اپنی تخلیق کا پتھر سمودیا ہے اور فائوسٹ کی شخصیت میں ہم کو بعض ایسے اجزائیں گے جن سے بعد میں اقبال کی شاعری بہت متاثر ہوئی۔ اقبال کے خیال میں شاعر نے حکیم فائوسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی تدکیم روایت کے پیرایہ میں انسانی نشوونما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال فن خیال میں نہیں آسکتا۔" فائوسٹ کا ڈرامہ کیا ہے انسانی کرب اور بے چینیوں کی ایک سرگزشت ہے۔ علم کی مشہی پر یہ بات کھلی کہ علم سے کچھ حاصل نہیں ہوا اور دنیا کے بیل دنہار اور انسانی مستریں بھی علم کی لالچ حاصل تلاش میں ہاتھ سے گئیں۔ یہی ایسے عناصر ہیں جو گوٹے کی شاعری کو ایک دائمی حیثیت

یہ ہیں اور اس وقت وہ میں کو دیکھتے ہیں

ہمارے شہریت بہت بدستور ہے ہمارے ہمارے کو پہنچانے

ہمیں وہ وقت کے ساتھ ساتھ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

ہمیں وہ ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے جو ہم کو پہنچانے کے لئے ہے

سب خیال حسن میں بھی حسن عمل کا سا خیال

قبائل میں ملکیت کو سٹی یا کسی مغربی اثرات کی مرہوس منت نہیں ہے بلکہ اثر اس کے
موجودہ اسلامی اثرات و ترقیاتی تحریک کی تعبیرات ہیں۔ تاہم ان کے انہماک مغربی فکر و شعور
یا ت سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ہم کو یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسلام خود مغربی تہذیب
کی فلمی نہیں ہے اور نہ مغربی تہذیب مدنی شمولیت کی۔ جو اختلافات اور تضادات مغرب
اور اسلام میں پیدا ہوئے ہیں وہ یکنوعیت کی تیرت تک ترقی اور منطقی انقلاب کا نتیجہ ہیں
اور تہذیب و تمدن کے مابین میں بھی منطقی انقلاب رونما ہو گا۔ اسلامی مدنی زندگی کے سب سے بڑے اثر
ہم اس کو مانیں یا نہ مانیں مغربی ساری اور مغربی منہاجرت سے بہت زیادہ بعد رکھتے نظر نہیں
آئیں گے۔

اقبال نے پیام مشرق کا جو دیباچہ لکھا ہے وہ بہت معنی خیز ہے۔ اس میں انہوں
نے بتایا ہے کہ بتدائے شباب ہی سے گوشت کی ہمد گیر طبیعت مشرقی تخیلات کی طرف مائل
تھی۔ STREAMBEDDING میں جہاں وہ قانون کے مطابق میں مصروف تھا اس کی ملاقات
جرمن ادب کی مشہور اور قابل احترام شخصیت HERDEF سے ہوئی۔ جس کی صحبت کے
اثرات کو گوشت نے خود اپنے سوانح میں تسلیم کیا ہے۔ لیکن جیسا کہ خود اقبال نے لکھا ہے کہ ہر دور
کو حافظہ کے نغز سے بھر دیں چھین نہ تھی۔ بلکہ سعدی کا اخلاقی پس منظر اس کے لیے زیادہ جاؤ
نہ تھا۔ گوشت کے لیے ہم واقعہ حافظ کے دیوان کا جرمن ترجمہ تھا۔ جس کو ۱۸۸۴ HANSEN
نے ۱۸۸۶ء میں شائع کیا۔ اور اس وقت گوشت کو کافی معروف ہو چکا تھا۔ لیکن یہ زمانہ جرمن
قوم کے لیے بڑے انتشار کا تھا اور ایسے انتشار کے لیے گوشت کو حافظ کے ترجمہ نے
پیرانی شعر و فکر کی ایک نئی دنیا سے روشناس کرایا۔ حافظ کے ترجمہ سے وہ اس طرح متاثر ہوا کہ

کس نے اپنے دوست کی فوجوں سے ہرگز بچا کر دیا، ان کی وفات کے یہ گور
تھیں جس سے کہ بڑھ چور کی نذر کے اور تیری کے ان وقت کے
مذمت سے کہ وہ اپنے سر میں سمجھتا ہے کہ ان کی فوجوں کے اور تیری
کو کہ ہے یہ فوجوں کے مشہور فوج ہے:

سیاہ بلف جگواں فزنا رعنا

کہ سر بکود و بیا باں تو وادہ مارا

یہ کہ تو حسن و عفت کو میر ہے یہ فوجوں کے و فوجوں کے یہ کہ
میر تو دیت ہے یہ کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے
کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے
کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے
کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے

Es ist ein zu einem Leben

Streckt sich zu einem Leben

Doch nicht, um zu betreten

Und nicht, um eine Schwere

Weste Oblicher Dinn

تو کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے

تو کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے

تو کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے کہ تو میر ہے

رہا۔ مریں۔ ہ۔ اپنی زبان سے تو یہی کہانی نعت و ہی سادگی و ہی شوق و ہی خوش
 روزی و ہی مسرت و ہی شہسوار کی کشادہ دلی و ہی تیز و ہلکے سے تازگی۔

یہی، ان کے دھڑکے مارنے والے دھڑکے، بڑے شہسوار سے ہیں نا واقف نہ تھے۔
 ان کے دل سے دل پہن۔ تھی جس کا انداز میں سے ہوتا ہے کہ وہ رون کے
 ان کے دل سے تھکا ہوا، وہ اپنے دل پر تھکا ہوا ہے۔ یہ ہے کہ ان کے دل پر تھکا ہوا
 ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔
 ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔
 ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔
 ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔
 ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔ ان کے دل سے تھکا ہوا ہے۔

پہلے مشرق ڈاکو گھوٹے کے۔ ان کے دیوان کے جواب میں نکلی گئی ہے لیکن اصل میں
 اس کے تحرکات اور موضوع بحث باطل جدا ہیں۔ گوئیے کہ دیوان تو وہ ہے جس سے زیادہ قریب
 ہے۔ دیوان مغرب لو ہے شر۔ مشرق کے شعور حیات کا جواب سمجھا جاتا ہے۔ اقبال کا مدعا کیا
 ہے؟ خود ان کے الفاظ میں: یہ ان خدائی مذہبی اور انی متابع کو پیش نہ آتا ہے جن کا تعلق
 افراد و قوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ اور ان کے نزدیک، اس سے سو سال قبل کے جرمنی کی
 قریب قریب وہی حالت تھی جو مشرق کی موجودہ حالت ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا منشا گھوٹے کے نقش، تزم پر چلنا نہیں تھا
 بلکہ گھوٹے کے افکار و تصورات کو نکتہ آغاز بنا کر اسلامی تہذیب کے مستقبل کا ایک جائزہ

یہ تھا یہاں اقبال اپنے بی بی کی تصویر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی بی بی رحمت
 قرانی ہے۔ اور وہ یہ کہ زندگی اپنے خواب میں کسی قسم پر غلبہ پیدا نہیں کر سکتی جب تک
 کہ پہلے اس کی زندگی کی چیزوں میں غلبہ نہ ہو اور اپنی ہی دنیا فزونی وجود غیبیہ
 نہیں کر سکتی جب تک کہ اس وجود پہلے سے اس فزونی کے بغیر میں مشغول نہ ہوں جس پر
 اشارہ قرآن تیم نے کیا ہے اور شیخ الحداد میں کیا ہے: ان اللہ ان یقربہ بقوم حق
 یغیرہم انفسہم۔

لیکن حق تو یہ ہے کہ جس ڈاکٹ کے غلام بن کر جلاؤں اور سن کی شہنشاہی بھی
 اس قدر ہے جو اسے کہ فلسفہ سے تعلق بھی وہ نہیں ہے جو قبل کا فلسفہ سے ہے۔ اور نہ
 وہ بدشاہ ہے جس کے نزدیک دنیا مادی کسی چیز کے پہنچنے کے ذریعہ جو اس کی سبب کی
 پہچان نہ کی زندگی کی چیزوں سے ہے۔ اس کشمکش اور انقلاب سے ہے جو اس
 کے بطون میں پایا جاتا ہے۔ اس کے ہر انسانی درد بھی ہے لبت بھی ہے۔ بورد
 دہائی کی کشمکش بھی ہے۔ حسن کا ذوق بھی ہے۔ مافوق تہذیبوں کو اپنانے کی
 صلاحیت بھی ہے۔ وہ ہندوستان میں بھی اپنی شخصیت کو کھوئے بغیر یہاں کے حسن و
 جہاں کو اپنے اندر سمو سکتا ہے۔ وہ ایران کی سرزمین میں بیل تیرانے کے ساتھ ہم نوا
 ہو سکتا ہے۔ وہ غارت کا بھی پرست ہے اور عافیت کی طرح اس کے عشق و نسبت
 میں غم، غم اور میل نہیں ہوتی جیسا کہ حافظ کہتا ہے:

یہ اندر سرمستی تو اسے نسیہ رافت

والا لڑکے در دین بنو خیمہ پر درافت

دو پہ پیرم کہ شب تنگ در غم شام گیر

نام نہاد انسان، تو جواس برزخ میں

اس کے ساتھ گونٹے کی ایک اور جہت ہے جو اس کے ساتھ منسوب ہے۔
 گونٹے سے لگے متعلق پن ایک منسوب نظریہ پیش کیا تھا جس کو عبادتِ طبیعیات
 نے قبول نہیں کیا لیکن جس نے ہمیشہ اپنی دل چسپی برقرار رکھی ہے۔ گونٹے کو جہالت
 میں بھی دیکھیں۔ ویدوں کی مذہبیوں کے متعلق اپنے عقائد میں اس نے تحریر کرتا ہے،
 "جانب اہم تو ہم نے یاد رکھا۔ گونٹے کی دنیا ایک ایسے شخص کی دنیا ہے جس کی ہر قسم کی ہر وقت
 ہنسی کشش ہے۔ گونٹے کی دنیا پچھلے گونٹے کے اپنے نظریہ لگے کی ابتدا ایک نامعلوم منوفی
 (MYSTIC) کے خیال سے کی ہے۔ اس کو اس نے سوری کہا۔ جی پوٹا یا ہے۔

"اگر ہماری کہہ چاہے سے سورت کا نام ہوتی تو کچھ ہم کبھی بھی روشنی کا ادراک
 نہیں کر سکتے تھے۔ اور اگر ہمارے اندر پہلے سے خدائی سنت نہ ہوتی تو خدا کی باتیں کبھی ہم
 کو سرور نہ کر سکتیں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ گونٹے نیچے سے بالکل قریب تھا۔ وہ انسان کی ہر سطح
 سے مایوس تھا۔ ہاں اقبال کے پاس یہ غیر مذہبی جہت غالب ہے۔ وہ پیغام لے کر نکلتے ہیں۔
 وہ قوم میں ایک انقلاب پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ وہ ایک نئی انسانیت اور ایک نئے
 انسان کا خواب دیکھتے ہیں۔ گونٹے کا فلسفیانہ شعور کبھی بھی اپنے کو فلسفیانہ مباحث میں
 ظاہر نہیں کرتا۔ اس کی فکر تو کبھی مرلویہ فلسفیانہ تعبیر کو پیش نہیں کیا وہ تو زندگی کو
 پیش کرتا ہے۔ اب یہ ایک فلسفی کا کام ہے کہ وہ زندگی کی تعبیر کرے۔ گو کہ اقبال کی الہیات
 کا ایک کلیدی تصور یہ ہے جس کا ماخذ ہم کو گونٹے میں ملتا ہے۔ اقبال ہر انسان کو
 یہ حیثیت انسان کے بقا کا مستحق قرار نہیں دیتے۔ وہ لکھتے ہیں: "شخصی بقا محض تمنا"

تعلق بہت ایجابی، عاوم ہوتا ہے لیکن بہت جلد ان کے راستے بدل جاتے ہیں اور وہ بعض حیثیتوں سے گوستے کے مقابل میں نیٹے سے زیادہ قریب ہیں۔ ان کی شعری میٹاشانی چھاپ رکھتی ہے، لیکن ان کی پیغمبری اپنی اصل کو نہیں بھولتی اور خدا کا شعور بہر صورت ان کو نہیں چھوڑتا۔ اقبال کے پاس شیطان تھے جو اس قدر اہمیت اختیار کی تھی کہ وہ اسی وجہ سے بت کہ ان کا رجوع الی اللہ ہوتا اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ غیب کے شعور کو بالکل ترک کر دیں۔ جس کو وہ مقدم کہہ رہے تھے ہیں اور جس کا فقدان وہ نیٹے میں پاتے ہیں وہ شعور غیب کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ شریان بھی ایک نہ بھی تصور ہے۔ جس طرح گناہ ایک مذہبی تصور ہے۔ مذہبی عالم سے بٹ کر نہ شیطان کا تصور کوئی معنی رکھتا ہے اور نہ گناہ کا تصور۔ ابلیس کو ہم خواہ کسی سطح پر سمجھنے کی کوشش کیوں نہ کریں اور اس کے رمز کو خواہ کسی حیثیت سے جاننے کی کوشش کیوں نہ کریں یہ بات تو واضح ہے کہ ابلیس کو خدا کے خلاف ایک بنیاد کا ترجمان قرار دیا گیا ہے۔ خدا ابلیس اور انسان ایک ہی عالم کے رموز ہیں۔ خدا خود ایک رمز ہے اس حقیقت کا جو عقل و بیان سے ماوراء ہے۔ غالب کے الفاظ کو لے کر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا خود خدا نما ہے۔ یعنی خدا کو ہم اپنے انسانی اعتبارات سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہ کیا ہے۔ وہ حقیقت میں ان تمام انسانی صفات سے ماوراء ہے جو ہم اس کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔ لیکن اعتبارات کی دنیا میں خدا ایک نامے مطلق کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ابلیس بھی ایک نامہ ہے جو اس کے مقابل اسی کے فیصلوں کو چیلنج کرتا ہے۔ خدا اور ابلیس کے درمیان تنازع کا باعث انسان ہے۔ ان رموز کو اگر ہم غور سے سوچیں تو مذہبی شعور اور مابعد الصبیحاتی شعور کی بھول بھلیوں میں کھو جائیں گے۔ انسان قرآنی متن

انتشار و تہذیبی انتشار کا نتیجہ ہے۔ وہ اپنا جونی ہم سخن مغرب میں نہیں پاتا اس لیے ذہنی
 و جسمانی سطح پر وہ نئے نئے مسائل کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایک ایسی بات ضرور ہے جس نے شاید اقبال
 کو غیثت نے زیدہ قریب کر دیا ہے اور وہ اس کا بیانیہ و مثال پیغام ہے کہ زندگی کے
 نظریات، مسائل اور مقصد کے مقابلے میں خود ایک مفکر بڑا جاؤ۔ خطرات میں جینا سیکھو اور
 دشمنی سے دور رہو۔ اقبال کے یہ ہیں:

اگر خواہی حیات اندر خطر زری

اور کہتے ہیں: خدا تاب و خداں را منجان رست

غبار ممکنات جسم و جاں است

یہ خیال کی تلمیح کہ یہ خیر و فانی پیغام ہے جو مشرق کی سوتلی بیوی قوموں کے لیے ایک تہذیب
 کا کام کر رہا ہے۔ جس میں طور پر جب ہم اقبال کا یہ نقطہ نظر بھی چلتے ہیں کہ خالق ہی تصور
 نے مسلمانوں کو سلا دیا ہے۔ اور ہر سس کا بھی یہ نقطہ نظر ہے کہ مذہب ایک فیورن ہے
 تو اہم کے لیے۔ اس کی تہذیب و فنیہ تہذیب، سلام سے بھی ہوتی نظر آتی ہے۔ اس لیے اقبال
 صوفیانہ اخلاق کے مقابل بھی جس کا مرکز قناعت ہے ایسے اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں کہ
 جہاں انسان جو کچھ کچھ حاصل کرتا ہے، اس پر قانع نہیں رہتا۔ بلکہ اور لگتا ہے!

و اے نادانی کہ تو ہی چند کھیروں پر قناعت کر گیا

ورنہ گلشن میں علاج تنگی دامن بھی ہے

صوفیہ کے نزدیک بھی ایک ایسا تصور کار فرما رہا ہے جس کو انسان کامل کا تصور کہا جاتا
 ہے۔ اس کے نزدیک اقبال کے پاس مرد مومن کا تصور ہے اور غیثت کے پاس فوق
 ایشیہ۔ اب یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے مرد مومن کا تصور کہاں سے ماخوذ ہے۔

لیکن میٹھے کے پاس یہ جہت نہیں ملتی وہ یسانیت کے اخلاق کو غلاموں کا اخلاق کہتا
 ہے۔ اور سناپ آکر کے اخلاق کو حیر و شمر کے امتیاز سے بالا قرار دیتا ہے۔ وہ تو اقدار
 کو بدل رہا ہے۔ وہ ان اقدار کو منقلب TRANSVALUATION OF VALUES کرنے
 کا دعویٰ ہے۔ یہی وہ جوہر ہے جس میں فلسفہ اقدار پر جو کچھ توجہ کی کٹی ہے وہ میٹھے کی بہت
 توجہ دینا ضروری ہے۔ اس کی توجہ اقدار کی ضرورت کی بجائے کیوں نہ ہو اس سے یہ بات تو
 (کے) سے زیادہ ضروری ہے کہ یہی اقدار درام ہوتے ہیں۔ دورانِ تمدنِ عوالم کے لیے جگہ لگانا
 ہے۔ اس کی تدبیر و تفریب ہے۔ یہ قدر کا ایک ساتھ تحقق نہیں ہو سکتا اور اندر کی
 نشانیوں سے یہی مزید ثابت ہے۔ اور دعویٰ زمانہ میں اس بات پر کافی روشنی ڈالی گئی
 ہے کہ اگر یہ باتیں ہیں تو ان کے خلاف جو کچھ ہو تو بلکہ خیر اور خیر ہی آپس میں اچھے جاتے
 ہیں۔ وہ جوہر نفس کا کوئی بھی جزو نہیں ہے۔ اگر فرد اپنی ایک قدر رکھتا ہے اور ہم فرد
 کی آزادی کو قربان نہیں کر سکتے تو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ جماعت جس کا فرد ایک جزو ہے
 اپنے مطالبات رکھتی ہے۔ ایک صحت مند معاشرہ کی اسی وقت تشکیل ہو سکتی ہے
 جب تک کہ مطالبات میں کچھ ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اگر ایسا نہ ہو تو
 پھر جمودیت استبداد کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور استبدادیت اپنی مشہی کو پہنچ کر خراج
 میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اقبال جماعت کے بھی تقابل ہیں اور فرد کی فردیت کو بالبعد الیٰ اللہ یعنی
 مقام دیتے ہیں۔

فرد قائم رابطہ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور میردن دریا کچھ نہیں

فرد ہی گیر نہ ملت اخترام ملت از افسردہ می یابد ندام
 (و مود بہ بن خود می)

اخبار مسرت نہیں بلکہ غم اور دکھ کے خلاف ایک رد عمل ہے۔ اقبال کے پاس غم کا کیا مقام ہے؟ کیا اقبال بھی غم کو کوئی مابعد الصبیحاتی مقام دیتے ہیں؟ یہ تو ضرور ہے کہ ان کا دردِ مومن غم سے گریز نہیں کرتا بلکہ وہ ہر وقت خطرے کی زندگی مول لیتا ہے۔ ہمیشہ خطرے میں تیار ایک ایسا لغز ہے جو ہمیشہ اور اقبال دونوں کے پاس مشترک ہے۔ اور غالب کا یہ شعر:

بہشتِ غم کی ہو سکتی ہو تدبیرِ رفو کی

لکھ دیکھو یارب سے قسمت میں مدد کی

اقبال کے خیارات کی ترجمانی کرتا ہے غم کے مقابل ان دو غنیمتِ شادوں کے خیارات کا توازن قابل غور ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

شامِ تبس کی آستانے نہ یارب نہیں

بلوہ پیراجس کی شب میں اشک کے کدکب نہیں

کلنتِ غم گرچہ اس کے روزِ شب سے دردم

زندگی کا ازا اس کی آنکھ سے مستور ہے

اور گوٹھے تو اسرا ہے:

”جس نے کبھی روتی بلا آنسو نہ کھائی ہو جس نے کبھی درد بھری راس

اپنے بستر پر روتے نہ گزاری ہوں وہ تم کو کیا جانے اے سہادی تو تو!“

جو خطِ اقبال نے پروفیسر نکسن کو دکھایا تھا اس میں انہوں نے اپنی نظم اسرار

خودی میں دئے ہوئے ان مرحلوں کا ذکر کیا ہے جن سے خودی کو گزرنا پڑتا ہے۔ اس کے

تین درجے ہیں: (۱) انون کی اطاعت (۲) ضبطِ نفس جو خود شعوری کی سب سے مکمل صورت

ہے۔ اور اس کے برعکس وہ یہ بھی کہتا ہے :

”بہت سالوں کے بعد وہ کام کرتا میں نے اب پھر شہ رخ کیا ہے جو ہمیشہ کرتا رہا ہوں یعنی سے تصورات کی تصویریں کا عکس دیواروں پر اتارنا۔ کارل یاسپرس نے نیٹشے کے اس انسداد کی اچھی توضیح کر سب۔ اس کے بقول نیٹشے کے نزدیک نصب العین تصویرت کو انسان کو نہ دیا گیا ہے۔ جب اس کا تعلق صرف انسانی سے باقی رہ جائے اور وہ عداوت کی حیثیت رکھتے ہیں جب وہ مستقبل کی طرف راہنمائی کریں۔ نیٹشے کا یہ معنی خیر جملہ توجہ کے قابل ہے : جس غلط فہمی میں اب نہیں پاتا وہ کبھی نہیں پاسکتا۔ یا تو اس کو جھٹلانا پڑے گا یا اس کی تخلیق کرنی ہوگی۔ یاسپرس کا خیال ہے کہ کبھی تو نیٹشے کی کہ نہی معلوم ہوگی اور کبھی انسانی کھرمیوں کو اپنی گرفت میں لے لے گا۔“

انسان سے اسکو انتہائی کراہت بھی ہے۔ جس کا اندازہ بتنی شدت سے اس کی لفظ میں ہوا ہے شاید کبھی نہ ہوا ہوگا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں : بلاشبہ کٹر کوئی آدمی ایسا ہو جس نے ساری دنیا چمانے میں اپنا وقت صرف کیا ہو اس کو کبھی بھی کوئی ایسی صورت نہیں ملے گی جو انسانی صورت سے زیادہ ترجیح ہو۔ نیٹشے کا مرد مقدس (جس کا بیان بقول زرتشت میں ہے)۔ بھی کبھی انسان سے محبت کرتا تھا۔ لیکن وہ اب انسان کے بجائے خدا سے محبت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اب میں آدمی سے محبت نہیں کرتا۔ آدمی بہت ہی نامکمل چیز ہے۔ انسان کی محبت مجھے تباہ کر دے گی۔ نیٹشے اس مرد مقدس کے برعکس دنیا ہی میں رہنا چاہتا ہے اور آدمی کی جیسے بھی وہ ہوں خدمت کرنا چاہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ خدا کی محبت اصل میں اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ ہم کو بے کمالی کا احساس ہوتا ہے اور اسی لیے وہ مادی میں اپنا مقام ڈھونڈتا ہے۔ بجائے اس کے کہ مستقبل کی

آنچه او جوید مقام کبریاست

ایں مقام از عقل و حکمت مآر است

مگر زین شریعت و عبادت
و شریعت و عبادت

او به لاماند و کار آفرینست

از مقام عبودیت بیگانه ز رفت

من به بعد قبال بزرگ سرست
من به بعد قبال بزرگ سرست

کاشش بود در زبان اکیس

تار سید به سر در سر دست

من به بعد قبال بزرگ سرست
من به بعد قبال بزرگ سرست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

تار سید به سر در سر دست
تار سید به سر در سر دست

کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کریں تو آپ کو نیٹشے کی مخصوص حیثیت سے درست بردار ہونا پڑے گا۔ اس کی بنا پر دنیا ہی کی بلندی ہے۔ اس کو انسان سے تشبیہ یہ ہے کہ اس نے زمین سے بے وفائی کی ہے۔ اور ہمارے کوشش یہ ہے کہ اس بے وفائی کو اور اس کے پڑوسی اور سچے سے نیٹشے کو اس مقام پر لائیں جس کو اس نے ہمیشہ کے لیے تھوڑا دیا ہے نیٹشے نے خود سختی سے متنبہ کیا ہے کہ مجھے وہ نہ سمجھو: میں نہیں جانتا۔

جین ڈیوڈن کو اقبال نے کلیدِ اہمیت دی ہے درجن کے نیرت و فکر سے وہ خواہ مشابہت طریقے سے خواہ سبھی طریقے سے نیٹشے کی کوشش کرتے ہیں وہ ان کی فکر کا ایک خاص پہلو ہے۔ مولانا روم سے اقبال نے راہ نمائی حاصل کیا ہے۔ ان کے اتباع کو ایک کلید کی اہمیت دی ہے۔ لیکن جس روش سے اقبال اپنی فکر کی تسکین کرتے ہیں وہ روش کی ہر جہتی حیثیت نہیں ہے بلکہ ایک خاص جہت ہے جس کا غلبہ ہم کو ان کی فکر میں متاثر ہے۔ اسی طرح جب وہ بار بار نیٹشے کی طرف رجوع کرتے ہیں اس کی فکر کو سرائتے ہیں اور اس کی کوتاہیوں کو مغربی ثقافت کے خلاف ایک شدید رد عمل سمجھتے ہیں۔ جس کی تدانی بھی ممکن ہوتی اگر اس کو مشرق سے روشنی ملتی۔ لیکن جس نیٹشے سے وہ بحث کرتے ہیں وہ پورے نیٹشے نہیں ہے۔ وہ صرف اس کا ایک پہلو ہے۔ اور نیٹشے کو اس کے سب سے اہم حصے کے ساتھ کرنا اور اس کی سبائیت *Nihilism* کو ایک عبوری حیثیت دینا نیٹشے کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ نیٹشے بلاشبہ عیسائیت کا ناقدر ہے لیکن وہ اس طرح کا ناقدر نہیں ہے جس طرح اقبال نے بھی عیسائی اقدار کی تردید کی ہے۔ لیکن اقبال بہر صورت ایک مسلمان ہیں اور لائے الا اللہ ملک عبودان کے لیے ایک فطری چیز معلوم ہوتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیٹشے کا لائے الا اللہ ماحول کا طالب تھا اور ایک ایسے راہنما کا طالب تھا جو اس کو لائے

ہو جائے اور وہ دنیا پر مختلف کائناتوں کی فکر اور خیالات کے شعور میں قریب

پہنچتا ہے۔ دونوں ایک شاندار ترقیوں کا خواب دیکھتے ہیں، انسان خود اپنے

دلی اور بہتر نفس کا حصہ ہے، کچھ تو نظریہ ارتقاء کے زیر اثر بھی دونوں اس کے قابل ہیں

گوکہ انہوں نے اس کی تعبیر اپنے اپنے رنگ میں کی ہے۔ دونوں ایک بہتر انسان کا خواب

دیکھتے ہیں، ازدواجی رشتہ کے متعلق خیالات کا اشتہار قبول ہے کہ یہ دو ہستیوں کے مابین

یہ خود بہت جس کا منشا ایک ایسی ہستی کو پیدا کرنا ہے جو دونوں سے بہتر ہو۔ اس کا

ماسب یہ ہو کہ انقلاب اور ترقی دونوں مستقبل کو ایک بناری کی طرف متحرک دیکھتے ہیں۔

گوکہ خیالات کے نظریہ دہرائی سے اس میں ہم آہنگی پیدا کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، اس کے

باوجود دائمی تکرار کا نظریہ خیالات کی ناسل مابعد الطبیعیاتی خیالات کا ایک حصہ ہے، اس پر

کڑی بحث چل رہی ہے اپنے مضامین میں کی ہے، ان کے نزدیک دائمی تکرار ابدی

نہیں ہے یا خیر *become* نہیں۔ بلکہ یہ وجود ہی کا قدیم تصور ہے جس نے تغیر و خون

کا لبادہ اوڑھ لیا ہے۔ بلاشبہ فوق البشر کا تصور (اسلامی تعبیر میں) آدمی کے امکانات

کو اس کے موجودہ ظہور میں ختم ہوتا نہیں مانتا بلکہ ان امکانات کے نئے نئے مظاہر پیش

نظر رکھتا ہے:

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کہ ز مردن کم شوم

(اردنی)

اور تخلیقی صلاحیتیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بالکل منقود ہو چکی ہیں۔ اقبال کی بزرگی بحیثیت ایک شاعر مشرق کے اور بحیثیت ایک مفکر کے اس سے بالکل متضاد نہیں ہوتی کہ انہوں نے مغربی افکار سے پورے طور پر فائدہ اٹھایا ہے اور کوشش کی ہے کہ سلام کا جہاں کہ نہوں نے سمجھا ہے، نئے سرے سے جانزہ لیں اور پھر مغربی افکار کے حدود کو واضح کریں اس طرح ان کی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ صدائی فکر کی مغربی ذہن کے توسط سے از سر نو تشکیلات کی جائے۔ در مغربی اور مشرقی فکر کے امتیاز سے ماوراء ایک آفاقی نقطہ نظر اختیار کیا جائے۔ یہاں ہمارا مقصد صرف یہ اجاگر کرنا ہے کہ اقبال کی فکر کوئی بند سے ٹکے راستوں پر متحرک نہیں رہتی بلکہ ان کی فکر کے محرکات خواہ وہ ہندوستان کے روحانی اثاثے سے اخذ ہوں یا مغربی فکر کی تعلقاتی کشش میں پائے جاتیں یا پھر اسلامی مشور حیات میں بہر صورت ان کے راستے میں کوئی روحانی ممانعت ایسے نہیں ہیں جو حائل ہو سکیں۔ اگر ہم یہاں تاریخی تقدم کو بھی پیش نظر نہیں تو شاید نامناسب نہ ہو گا۔ مسلمانوں کی فکر یونانی حکمت سے بہت زیادہ متاثر رہی ہے بلکہ بعض ناقدین تو مسلمانوں کی فکر کو کسی قسم کی اپج (ORIGINALITY) سے متصف نہیں کرتے اور مسلمان مفکرین کو یونانیوں کا خوشہ چیں قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عربوں تک یونانی فکر اپنی اصل حیثیت میں نہیں پہنچی۔ جن تراجم کے ذریعے وہ یونانی فکر سے آشنا ہوئے وہ پہلے ہی سے توانا اطلونی اثرات سے تشکیں پا چکی تھیں۔ ارسطو کی فکر میں توانا اطلونی عوامل بھی شامل ہو گئے اور پھر یہ کہ مسلمان عرب مفکرین نے ارسطو کی ترجمانی کی شرح پر بہت زیادہ توجہ دی۔ خاص طور پر ابن رشد نے سب سے زیادہ کام کیا۔ یہاں تک کہ جب قرون وسطیٰ کے عیسائی

۱۔ ہوسکار اور یہ بتانے کی کوشش کی گئی کہ فلاسف کے باوجود ارسطو کے فلسفہ میں افلاطونیت سے اسیت کتنے ہوتے ہیں۔ قدون وسطیٰ میں عیسائی مذہب میں فکر سپر ارسطو پھیلا ۲۔ مشہور اٹالوی شاعر ڈانٹے جو عیسائی فکر کا بھی نہ پرست ترقیان ہے ارسطو کو فخر کی فتنوں اور غم والوں کا استاد (Dante's Divine Comedy) بتاتا ہے۔ تیسری تاریخ فلسفہ میں افلاطون کا غالب ہے کچھ کہ نہیں رہا۔ اور گو کہ اب بھی میں نے حیر (VED SCHOLARSHIP) کے روپ میں ارسطو کا اثر ثابت کیا ہے۔ غیہ مذہب (۱۸۷۰ء) نے فکر پر افلاطون کا اثر میں کچھ کم نہیں رہا۔ بلکہ مزید زمانہ کے ساتھ بڑھتا ہی گیا۔ یہاں تک کہ موجودہ زمانہ میں WHITEHEAD نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جدید فلسفہ افلاطونی فکر کے سوا کچھ سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتا۔

9.2 SUBSEQUENT PHILOSOPHY - ANTHOLOGY BUT A FOOTNOTE

(9.2.1) اور کانٹ جیسے جانبر فلسفی نے پھر سے افلاطونی تصورات میں ایک نئی جان ڈالی اور اپنے طور پر اس کی توجیہ کرنے کی کوشش کی۔ اور شوپن ہور نے بھی افلاطونی تصورات کو اپنے فلسفہ کی ایک بنیادی کڑی قرار دیا ہے۔

اس تہیہ کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ مغربی فلسفہ کا اقبال کی فکر پر کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ ارسطو سے اقبال کچھ زیادہ واسطہ رکھتے نظر نہیں آتے۔ جہاں وہ افلاطون کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں وہاں بھی وہ ارسطو کی افلاطون پر تنقید سے کوئی استفادہ نہیں کرتے۔ گو کہ ایک جہہ وہ اس تنقید کو فیصلہ کن قرار دیتے ہیں۔ سطحی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کو ارسطو کی مطالبات سے کوئی واسطہ نہیں اور افلاطونی محبت (PLATONIC LOVE) جس کا افلاطون سے کوئی تعلق نہیں وہ بھی

اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ ہم زمین میں اندرون کوئی تعلق دور نہیں
تصورات سے وابستہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ بھی تو ہیں اہل علم سے رہنماؤں نے اپنے خیالات
میں اندرون پر کوئی تنقید نہیں کی۔ ان کی تنقید سائنس کی تھی اور ان کی
پائی جاتی ہے جہاں اندرون ہم کو جس علم کے مغز کی حیثیت سے بتاتا ہے۔ یہ ضرور
ہے کہ اندرون کے حواس کو سرچشمہ ہم قرار نہیں دیتا تھا۔ اندرون کے نزدیک ہر چیز
کو حواس سے حاصل ہوتا ہے وہ اسے سے زیادہ حیثیت نہیں دیتا۔ حواس آہل دانش
علم کا سرچشمہ حواس نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس نظریہ بعد و اندرون کی ماورائیت سے
کوئی تعلق نہیں۔ یہ تو موجودہ علم کی مباحث میں سائنس کا تصور ہے۔ درحقیقت
۱۹۵۷ء (۱۳۷۵ھ) اپنی خاص شعل میں بھی موشرین نے سائنس کی حیثیت
نے تجربیت (۱۹۵۷ء/۱۹۱۵ھ) کی شکل اختیار کر لی۔ اور تجربیت کے خلاف ہی بت
ہی زمی، اثر علیاتی قطعاً بشر کی تربیاتی ہم کو اختیار کر رہا ہے۔ میں جانتی ہوں کہ تجربہ
بھی جس کی اساس احساس ہوا ہے (۱۹۵۷ء/۱۳۷۵ھ) کھلی اور وجودی علم نہیں ہے سکتا۔
بتوں کے بغیر علم میں آتی ہے جو اس سے ماخوذ ہو سکتی ہے سوائے
موجودہ علم انسانی کے۔ ہانٹ نے ضرور یہ کوشش کی کہ تجربیت اور عقلیت دونوں کے

آپناں افسوں ناموس خورد	اعتبار از ہمت و شہم و لوٹش برد
بد از ذوق کمال محروم بود	جان و دار و فترت و مدد بود
منکر بہت بود و جود داشت	خلاق اعیان نامش بود گشت
زہد جان و نام و کلام خوش است	مرد و دل و نام و عین خوش است

(امرا خوردی)

حدود کو واضح کیا جاتے اور یہ بتایا جائے کہ سالم کا مواد تو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کی شکل تجربہ سے متعین نہیں ہوتی۔ اور یہی اساس ہے کانٹ کے اس مشہور تہذیبی اندازہ اذراکات بلا تعلقات (CONCEPTS) کے کور ہوتے ہیں اور تعلقات بلا اذراکات کے کورے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ افلاطونیت صرف اس حیثیت سے کہ وہ اساس کو سرچشمہ علم نہیں مانتی کوئی ایسی امتیازی حیثیت نہیں رکھتی جس کو بعد کے مغربی فکر کے ارتقاء نے سرب سے رد کر دیا ہو۔ بلکہ اب بھی یہ علمیاتی مباحث کا ایک زندہ اور جاندار محرک ہے۔

یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ جس حد تک اقبال نے افلاطون پر تنقید کی ہے وہ ایک خاص نقطہ نظر سے ہے اور اس میں افلاطون کی وسعت نظر سمونے نہیں پاتی اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ افلاطون نے جو جمہوریت کا خاکہ پیش کیا ہے وہ سلمی طور پر تو ایک (UTOPIAN) اور خیالی خواب معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے اندر سیاسی شعور جس طرح اجاگر ہوا ہے شاید ویسا کسی دوسرے مفکر کے پاس ابھرتا نظر نہیں آتا۔ یہ ضرور ہے کہ افلاطون کی نظر ماورائے اپنے کو متعلق نہیں کر سکتی لیکن اس کے ماورائی خدو خال کو قطع نظر کرتے ہوئے بھی اس کی ایک اپنی حیثیت ہے اور آج بھی سیاسی فکر افلاطون کے سیاسی افکار سے خود کو آزاد نہیں کر سکتی۔ خود اقبال کہتے ہیں:

“ VISION WITHOUT POWER DOES BRING MORAL ELEVATION
BUT CANNOT GIVE A LASTING CULTURE. POWER WITHOUT
VISION TENDS TO BECOME DESTRUCTION AND INHUMAN.

DOXA MUST COME AT THE PARTIAL EXPENSE OF
HUMANITY.

(LECTURES P. 92)

یعنی نظم و اقتدار کے اخلاق کو فروغ دینا درحقیقت ہے لیکن ایسی شرافت کی بنیاد کا اس سے قیام نہیں ہو سکتا جو دیر پا ہو۔ اس کے برعکس اگر صرف اقتدار ہو اور اس سے مستفید ہونے والے ہوں تو ایسا اقتدار تختہ پلٹ جائے گا۔ انسان کش ہو جاتا ہے انسانیت کے روحانی فروغ کے لیے دونوں کا اجتماع ضروری ہے۔

غور سے دیکھا جائے تو یہ افلاطون ہی کی تعلیم ہے۔ کیونکہ افلاطون نے جب فلسفی کو حکومت کا مستحق قرار دیا تو اس کے پیش نظر یہی ہمت تھی کہ یونان کے فلسفی متاثر نہ ہو۔ اس لیے جب اس کے ہاتھ میں اقتدار ہوگا تو ایک صالح حکومت کے قیام میں کوئی ممانعت نہیں رہے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ افلاطونیت کا نکتہ نظر اس کے باوجود کوئی سنگڑ اس کے اثرات سے بے نوا آزاد نہیں رکھ سکتا۔

جب ہم یورپی فکر کے یونانی کا سبکی دور سے ہٹ کر اپنی نظم و عدلیہ فلسفہ پر ڈالتے ہیں جس کا آغاز عام طور پر ڈیوڈ ہارٹ سے کیا جاتا ہے تو پھر اقبال کی فکر انہی سے زیادہ اثباتی ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ تمام مشکل ہے کہ جدید فلسفیوں کا اقبال پر اثر کس حد تک پایا جاتا ہے۔ لیکن موجودہ فلسفہ ہی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ شعور خودی سے اپنی اعتبار کرتا ہے۔ اور اس طرح سے وہ یونانی فلسفہ کے بنیادی رجحانات سے متاثر ہے۔ یونانی فکر میں خودی کا شعور نہ افلاطون کے پاس اور نہ ارسطو کے پاس واضح شکل میں پایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اخلاقیات میں بھی ان کا اخلاقی شعور اثباتی اور

سیاسی شعور سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ ارسلور کے نزدیک اخلاقیات سیاسیات ہی کا ایک جزو ہے۔ اور گوانڈالون کے یہاں انفرادی روح اور اس کی بقا کا مادرائی تصور کو شاعرانہ انداز میں ملتا ہے لیکن کئی تصورات کا تقدم فرد کی فردیت کو ایک مثالوں کی حیثیت دیتا ہے۔ کلیات ہی تخلیقی ہیں۔ اور روح کی بقا کئی تصورات کے انکاس ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ عیسائیت کے اثرات ہی اخلاقیات نے اپنا ایک باختیار مقام حاصل کیا۔ اور شعور اخلاقی کا تصور اس طرح بہت کچھ عیسائیت کا مہزون منت ہے اور فلسفیانہ اعتبار سے ڈیکارٹ نے سب سے شدت کے ساتھ شعور خودی کو اپنے فلسفے کا مرکز بنایا اور اس کے اس مشہور جملہ نے کہ میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں فلسفہ کی تاریخ کو ایک نیا موڑ دیا۔ یعنی میرے وجود کی ضمانت میری فکر میں ہے۔ لیکن یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب ڈیکارٹ فکر (I think I am) یا سوچ کا لفظ استعمال کرتا ہے تو وہ شعور کی کسی مخصوص حالت کی طرف نشاندہی نہیں کرتا بلکہ فکر میں ہر قسم کے اعمال شعوری کو داخل تصور کرتا ہے۔ اس طرح جب میں شک کرتا ہوں تو بھی سوچتا ہوں۔ جب میں انکار کرتا ہوں تو بھی سوچتا ہوں یعنی شعور کا ہر عمل فکر میں داخل ہے۔ اگر میں اپنے وجود میں شک کرتا ہوں یا انکار کرتا ہوں تو یہی میں ہی ہوں جس سے انکار یا شک کا عمل صادر ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یقین کی اساس شعور ذات ہی ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کی یہ حیثیت ہم کو اپنے وجود کے سامنے لاکھڑا کرتی ہے۔ شعور ذات مقدم ہے شعور عالم اور شریاء پر۔ ہم کو یہاں ڈیکارٹ کے فلسفہ سے بحث نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ خودی کا شرعی جہاد مغربی فلسفہ کی ابتداء میں ایک اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں نے مونیانہ طرز فکر میں بھی نہ صرف شعور ذات پر بلکہ ذات کے عرفان پر بہت بڑی توجہ

دی ہے جس کا خوریہ حدیث ہے جس نے اپنے کو پہچانے میں نے اپنے رب کو پہچانے
 اس نے اگر ہر اقبس کی فکر اور فیصلہ میں سر پہان کی خوری کے تصور کے منافی
 مقرر حربہ ناپ میں تو سب سے پہلے ہر کوئی رٹ سے رجوع کرنا ہوگا۔ وہ ہے کہ جس
 ہر خوری کا تصور زیادہ تر بعد عید آتی حیثیت ہے اور رٹ کے شور خوری بنیادی
 طور پر طبعیاتی۔ وہ قیاس کی جستجو اور تشریح میں خوری کے شور میں مبادی و حتمیت
 ہے۔ اور جب یہ سہارا سٹوٹ جاتا ہے تو وہ خدائی طرف رجعت ہوتا ہے۔ اس طرح
 وہ خوری سے خدائی طرف اور خدا سے مادی طرف رجعت کرتا ہے چونکہ وہ اپنے شور
 خوری میں ایک کال و جہز کا شور پاتا ہے اس لیے وہ تصور کمال سے وجود خدائی کی
 طرف اپنے ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ اور پھر یہی ہے کہ اسے وجود و ثابت و
 ہے جو اس کی خوری سے آزاد ہے لیکن اقبس کا شور خوری طبعیاتی نہیں ہے اور نہ
 وہ شک و قیاس کی کشش کش سے گزرتا ہے بلکہ اپنے شور خوری کے تصور سے اپنے
 قدر تکمیل دیتا ہے۔

بڑے رٹ کے بعد جس فلسفی نے خوری کو اپنے تصور کا خور بنایا وہ رینیر
 اے رومر ہے۔ اس کے تصور خوری کی بنیادیں خدائی و جہز عید آتی ہیں۔ رینیر
 ڈیوٹ کے برعکس اسے کو اقتدار و مادی و مادی کا ہر معنی قرار نہیں دیتا بلکہ
 اس کے نزدیک ذات خوری حیثیت نہیں رکھتا جس کو ہم وہ کہتے ہیں وہ خدائی
 کی ایک شکل ہے اور اس تحت رینیر کا تصور ہر عید و حتمیت کے نظریات کی پیشبرد
 مبنی کرتا ہے۔ اور اسے تو خدائی کی توجیہ ذہنی یا نفسیاتی اس کے پر کرتا ہے۔ شور کے
 مختلف مراتب اور سطحیں ہیں اور ہر سطح ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ اس طرح

لا متناہی مراتب ہیں۔ اس شعور کی مرکز کو وہ (MCHAD) کا نام دیتا ہے۔ جس کو ہم عالم خارجی کہتے ہیں وہ بھی اپنا باطن رکھتا ہے۔ اور باطنی حیثیت سے بے جان اشیاء بھی اور حیوانی وجود بھی شعور کی ایک سطح کا مظہر ہے۔ جمادات میں شعور بالکل خوابیدہ حالت میں ہوتا ہے لیکن جیسے جیسے ہم آگے بڑھتے ہیں شعور بیدار ہوتا جاتا ہے حیوانوں میں شعور تو ہے لیکن شعور ذات نہیں۔ انسان میں شعور بھی ہے اور شعور ذات بھی۔ میر نہ صرف شعور رکھتا ہوں بلکہ شعور کا شعور رکھتا ہوں یعنی فوج میں خود آگاہی ہے۔ اقبال کے افکار کس حد تک لائینز کے افکار سے مماثلت رکھتے ہیں وہ ان کے بیانات سے واضح ہوتا ہے جن کا اظہار انہوں نے اپنے خطبات میں کیا ہے۔ اور جہاں انہوں نے اے کی تشریح و توضیح موجودہ طبیعیات کی روشنی میں کی ہے۔ لائینز کے فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انسانی شعور شعور کی منتہی کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ شعور کی منتہی کا مظہر ذات باری تعالیٰ ہے۔ انسان کا شعور منتشر رہتا ہے۔ اس کو نیند بھی آتی ہے۔ اس کو بھول بھی ہوتی ہے اور انتہائی شکل میں اس کی شخصیت خود بٹ سکتی ہے۔ جس کو نفسیات کی زبان میں افتراق شخصیت DISSOCIATION OF PERSONALITY کہتے ہیں۔ شعور کا منتہی خدا کی ذات ہے۔ جس کا شعور منتشر نہیں ہوتا اور قرآن کی اصطلاح میں ادنگھ اور نیند سے محفوظ ہے۔ (لا تاخذہ نستہ ولا نوم)۔ اس طرح اقبال کا نظریہ ان افکار سے قریب ہے جن کو ہم ہمہ نفسیت (PAN-PSYCH) کا نام دیتے ہیں۔ یعنی زندگی اور شعور ہمہ گیر حیثیت رکھتے ہیں۔ وجود کی کوئی سطح شعور سے خالی نہیں۔ شعور ہمہ جہتی ہے۔ اس کی ابتدا بے جان سطح پر ہوتی ہے۔ بنیاتی سطح پر شعور کچھ اور آگے ترقی کرتا ہے۔ حیوانی سطح پر شعور بیداری کی شکل اختیار کرتا ہے۔ انسان میں وہ

متبادر ہے کیونکہ فہم انسانی HUMAN UNDERSTANDING کی رسائی صرف

خود و نزدیک ہو سکتی ہے۔ ہمارے حواس زمان اور مکالمہ (MOMENT) کا ناز (SUSCEPT) سے

مشروط ہوتے ہیں۔ اور کچھ ان زمان و مکان سے متعین ہو کر جو مثبت (MATERIAL) (MATERIAL)

متاثر ہیں کہ فہم انسانی اپنے مقولات (CATEGORIES) کے ذریعہ مربوط اور منظم کرتی

ہے لیکن حقیقت جو زمان و مکان سے ماوراء ہے اور جس پر فہم انسانی کے (CATEGORIES)

کا اثر ہوتا ہے اس تک رسائی ممکن نہیں۔ کیونکہ جانتے کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کا

تجربہ۔ فہم انسانی کے تعلقات کے شرائط کے ان رکزیں۔ لیکن ہیگل نے فکر (THOUGHT)

کا بہت زیادہ متحرک تصور پیش کیا۔ اس کے نزدیک فکر میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے

ہر دعوے کی نفی دیتے ہوئے بہت بڑی دعوے (SYNTHESIS) تک پہنچے جو سب پر

حادی ہو۔ اور اس طریقہ کو وہ ہر سیاق و سباق میں لے جاتا ہے۔ اقبال اس سے واقف ہیں کہ

کوئٹ کے جہاد و فکر کا تعین کسی حد تک انفرادی سے مشابہت رکھتا ہے کیونکہ خدائی کے

پاس بھی عقل اس قابل نہیں ہے کہ وہ حقیقت تک پہنچے وہ صوفیانہ وجدان میں علم کا

نیا ماتہ تلاش کرتے ہیں۔ لیکن کانٹ اس قسم کے کسی صوفیانہ وجدان کو نہیں مانتا۔

بلکہ شعور اخلاقی کے غیر مشروط حکم کے واسطے سے وہ غیر مشروط عالم تک پہنچنے کی کوشش

کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں شعور اخلاقی کے واسطے کے سوا کانٹ کے نزدیک کوئی دوسرا

واسطہ نہایت تک پہنچنے کا نہیں۔ اقبال کانٹ کو ہیگل کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور کانٹ اور

غزالی پر تنقید ہیگل ہی کے معیار سے عمل میں آتی ہے۔ جس زمانہ میں اقبال کے کسبِ رج

میں فلسفہ کی تعلیم حاصل کی ہے وہاں ان کے استاد McTAGGART تھے جنہوں نے

ہیگلیت کو برطانوی حلقہ فکر سے مانوس کیا اور اس کے ہم عصر BRADLEY بھی ہے

اب عمل نہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل ہر وقت نامکمل ہے۔ تخلیق کا عمل جاری و
ساز ہے اور اس میں تخلیق کا عمل ہر لمحہ جاری ہے۔ پھر وہ قرآن کریم کی اس آیت سے کہ
”خدا ان اعمال میں ہے“ یہ بتا رہا ہے کہ خدا کے علاوہ انسان بھی اس تخلیق کا عمل میں
شریک ہے۔ اب ان کا رشتہ بریلونی $NEUTRINO$ سے بالکل ٹوٹ جاتا ہے
اور حریف کے وحدت الوجودی مسلک سے وہ گریز کرتے ہیں جس کے مطابق روح کے
میان ابائی ہیں، فنا ہو جاتے ہیں ہی نہایت ختم ہے۔

یہ تینوں دور حقیقت کے اعتبار سے تصورات ہیں۔ مغربی فکر کا سلیبی اور ایجابی
دو نوعیت سے گہرا اثر ملتا ہے۔ وہ تمام تصورات جو زمان کے متعلق موجود دور میں
پیش کئے گئے ہیں ان میں برعکس کے انکار کلیدی اہمیت رکھتے ہیں۔ برعکسوں نے
اپنے نظریہ زمان کی توضیح میں مغربی فکر کے کلاسیکی دور اور موجود دور کو اپنی تنقید کا
نشانہ بنایا ہے۔ وہ یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مغرب کے بااثر مفکرین جیسے کانٹ
نے جس زمان کا تصور پیش کیا ہے وہ حتمی نہیں ہے۔ زمان کو مکان کے
آئینہ میں دیکھا گیا ہے اور عام بول چال میں بھی زمان کو مکان کی زبان میں ہی ادا
کیا جاتا ہے۔ زمان کا بھی فاصلہ ہے۔ زمان کی بھی ایسی ایک وقتی (SIMULTANEITY)
حیثیت بتائی جاتی ہے جیسی کہ مکان کی۔ کانٹ نے بلاشبہ زمان و مکان کو تجربہ سے
ماخوذ قرار نہیں دیا بلکہ ان کو حسیت (SENSIBILITY) کی حضور کی (APRISRI)
سورس قرار دیا ہے۔ حضور کی کا مطلب یہ ہے کہ وہ تجربہ سے ماخوذ نہیں ہیں بلکہ خود
تجربہ کو ممکن بناتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک زمان و مکان کوئی معروضات (OBJECTS)
نہیں ہیں بلکہ یہ شکلیں ہیں جن کے بغیر ہمارا حسی علم متشکل نہیں ہو سکتا۔ وہ ایسے

چشتے میں جن کے بغیر مفسومات سے واسطہ نہیں رہتا۔ دوسرے بھی جتنے جگہ انٹ
 کے نزدیک زمانہ مکان سے زیادہ صورت کہتا ہے۔ صرف ان کی نشان پناہ مکانی نہیں
 سمجھتی ہیں۔ زمانی احوال کو ایک ہیئت یعنی ویشات میں سے صورت و اور ہوتے
 ہیں۔ ان کی فیس میں ہی خود ہشتاد و نہاد و انتساب زمانی ہونے کے باعث ان کوئی
 وقت نہیں کہتے۔ لیکن اپنے زمانی اعتبار سے دیکھتے ہیں۔ یہ اپنی فیلڈ میں وقت میں ہوتا
 ہے۔ کسی وقت میں اسے چار گزے ہوں اور کسی وقت میں اس سے دست بردار ہو جاتا
 ہوں۔ یہی خود ہشتاد و نہاد و انتساب میں پیدا ہوتی ہے۔ ایک خاص وقت میں
 پوری ہوتی ہے یا ایک خاص وقت میں سے نہائی و سائنس میں پڑتا ہے۔ بصورت
 زمانی بنیاد میں ہونی ضرور ہے۔ لیکن نہیں ہوتے اپنے زمانی اعتبار سے ضرور کہتے ہیں
 لیکن ہم خارجی کی مادہ کی سطحیں زمانی اعتبار سے بھی لیتے ہیں۔ اور مکانی نہیں لیتے۔
 دریا اور پہاڑ پڑے اور چہرہ بہ حیثیت۔ ان کی صورتیں ہوتی ہیں و شہادت کے اپنی اپنی
 حیثیت بھی لیتے ہیں اور اپنی مکانی حیثیت بھی۔ وہ کہیں ہوتے ہیں اور کہیں نہیں
 ہوتے اور ساتھ ہی ایک خاص وقت میں وجود میں آتے ہیں۔ اور ایک خاص وقت
 میں فنا ہو جاتے ہیں۔ ایک ہی نسبت بتاتا ہے۔ درخت سے چٹاں پھول لگتے ہیں۔
 یہ تمام اعمال زمانی بھی ہیں اور مکانی بھی۔ لیکن کانٹ کے زمانہ مکان کو ایک
 ہی سطح پر رکھتا ہے۔ اس کے برعکس برکسوں کے فلسفہ زمانہ کی بنیاد کی نہیں ہے۔ جبکہ
 زمانہ و مکان بالکل مختلف انفرادیت میں بکھلا سکیں۔ فلسفہ زمانہ کی سب سے بڑی غلطی
 یہ ہے کہ وہ زمانہ کو مکان کی شکل میں دیکھنے کا دماغ ہے۔ انہیں اس کے برعکس
 کے فلسفہ زمانہ کے تصور کو دیکھ کر یہ بتانا نہ دے گی کہ برکسوں کے فلسفہ کے بھی

تشرکات کیا ہیں۔ یہاں جو بنیادی تصورات ہمارے سامنے پیش آتے ہیں وہ ہیں تصور حیات کی میکا کی توجہ کے خلاف پیہم جہاد اور ساتھ ہی عقل و حیات کے درمیان تعلقات میں فلسفیوں کے اختلافات جو تبواں ہوتے تاریخ فلسفہ کا ایک دھبہ اور رسوائی ہے۔ یہ تصور (۱۷۵۰ء تا ۱۸۵۰ء) اس کی اصل وجہ یہ کہ انسان کے نزدیک یہ ہے کہ فلسفیوں نے اپنے تفکرات کے لیے عقل (۱۷۵۰ء تا ۱۸۵۰ء) اور نہ تو عقل ہے اور حیات (۱۸۵۰ء تا ۱۹۵۰ء) سے قطع نظر کیا ہے۔ یہاں عقل کا یہ وظیفہ ہی نہیں ہے کہ وہ حقیقت کو جانے۔ عقل تو ارتقاء حیات میں اس لیے وجود میں آئی ہے کہ آدمی اس کے ذریعہ سے عمل کر سکے یعنی آدمی کو عمل کے قابل بنانا عقل کا وظیفہ ہے نہ کہ حقیقت کا سراغ لگانا۔ اس لیے عقل تغیر و تبدل کا علم نہیں رکھتی۔ تغیر کو وہ سکوت میں بدل دیتی ہے۔ وہ حیات کو بھی جامد بنا دیتی ہے۔ اور اس کی بوتلوں میں اور ہما ہی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ عقل کے تغیرات میں انفرادی اختلافات کو کوئی جگہ نہیں دی جاتی۔ مالاںکہ حقیقت جیسا کہ اقبال نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے منفرد ہوتی ہے۔ یہاں بھی اقبال اور برگسان کے پاس یونان کے اس کلاسیکی تصورات کے خلاف ایک محاذ تھا ہے جنکی رد سے حقیقت جزئیات کی نہیں بلکہ کلیات کی ہے۔ جزئیات اسی حد تک تحقیقی ہیں جس حد تک کلیات ہیں ان کا اشتراک ہو سکتا ہے اور انہیں کلیات کو افلاطون نے تصورات کو نام دیا تھا اور یہ خیال کیا تھا کہ یہ کلیات کی ایک نادر اور نئی دنیا ہے لیکن برگسان کے نزدیک کلیات تحقیقی نہیں بلکہ جزئیات تحقیقی ہیں۔ یعنی انسان پر حیثیت کلی تصور (UNIVERSAL) کے کوئی حقیقت نہیں رکھتا بلکہ فرد کی حیثیت سے حقیقت رکھتا ہے۔ حیات کیا ہے؟ اس کے جواب میں بھی رد متضاد نظریات فلسفیوں نے بھی اور علمائے حیاتیات نے پیش کئے ہیں۔ ایک نقطہ نظر

ما بعد الطبیعت کی تسکین نہ رہا چاہتے ہوں تو ہم کو پھر وجدان کا سہارا ڈھونڈنا ہوگا۔
 وجدان ہی ہے ہم کو حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ وجدان کوئی سہی قوت OCCULT
 نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک ایسی قوت ہے جو ہر انسان میں پائی جاتی ہے۔ یہ حیوان کی
 حیوانی INSTINCTIVE قوت سے مشابہ ہے۔ برکساں نے یہ ثابت کرنے کے لیے
 بہت سی مثالیں دی ہیں کہ جانوروں میں حیوانی قوت بہت غیر اعتدال اعمال کا باعث
 بنتی ہے۔ چڑیاں میلوں سفر کرتی ہیں۔ وہ ٹھونسلے بناتی ہیں جنکی ساخت ایسی ہوتی
 ہے کہ معمولی ذریعوں سے وہ کسی کو ساکھاتی نہیں پاسکتی، یہ بھی قوت جو جانوروں
 میں غیر شعوری ہے انسان میں باشعور بن جاتی ہے۔ وہ زمین بہ زمین تدریجی عمل نہیں
 کرتی بلکہ اس کا عمل فوری اور بدواسطہ ہوتا ہے۔ فلسفیوں کے اختلافات کی وجہ
 سے بھی ہے کہ مغرب نے دو ہزار برس سے اس قوت سے فائدہ نہیں اٹھایا۔ یہی وجہ
 ہے کہ زمان کا شعور بھی بالکل مسخ ہو گیا اور زماں کو مکان میں مدغم کر دیا گیا ہے۔
 برگساں کے نزدیک ایک تو حقیقی زماں ہے اور ایک وہ زماں ہے جو اصل میں کھان
 بی کی ایک شکل ہے۔ اس مکانی تصور سے پیدا شدہ زماں اپنی وہ شکل رکھتا ہے
 جہاں ہم اس کا اندازہ لگاتے ہیں اور سورج اور زمین کی گردش سے اس کے اظہار
 کو متعین کرتے ہیں۔

اصل وقت از گردش نور شدید نیست

وقت جاوید است و نور جاوید نیست

وقت را مشرک کاں گسترده

امتیاز دوشش و فردا کردہ

(اسرار خودی)

ہیں اور اس لیے ہیں۔ یہی حقیقت کا اظہار اس دلیل میں بھی ملتا ہے جو انسان اور
 دیگر کی زبان پر مشرقی میں پایا جاتا ہے۔ اسی علت اقبال اس کے بھی قائل
 ہیں کہ زبان پر ایک ناقص حیثیت رہتا ہے۔ اور یہ وہ وہ برکات سے بھی بہت
 دور چلے جاتا ہے۔ برکات میں انسان انسانی شعور ہی میں ملتا ہے۔ انسان کے
 شعور سے ہر شے کو وہ اپنی مابعد طبیعی حیثیت نہیں رکھتا لیکن ساتھ ہی
 ساتھ ہی وہ انسانی قدرت پر پورا نہیں ہے بلکہ انسانی شعور سے وابستہ ہوتے ہوئے
 ان کے شعور میں ایک نئی چیز ہے۔ یہی کب پائیدار شے نہ رہتا ہے۔ یہاں اب
 برکات کے حوالے سے اقبال نے بتاتے ہیں کہ یہ کبیل کرتے ہوئے اس سے آگے
 نکلا جاتا ہے۔ پائیدار شے میں جو شے کے نام سے ہم کو سکتی ہے وہ بہت
 نریمان ہے۔ اور جاوید نامہ میں وہ شے کی حیثیت سے زروان کا ظہور بھی
 ہے۔ اس کے بعد پیش کرنا ہے جو مابعد طبیعی موثر قوت کی حیثیت سے تعمیری
 اور ترقی دہنوں قسم کے حوالے پر مشتمل ہے :

خود شنیدہ دامنم الخبسم یہ مریانم
 درین نگویم، یچم، دیخو نگویم حبانم

پنہا بہ نمیر من صد عالم رعناہیں
 صد کوکب غلطاہیں صد گنبد خفراہیں

اور جاوید نامہ میں زروان کہتا ہے :

آدم وافرشتہ در بند من است
 عالم شش روزہ فرزند من است

۵۰
بہارِ خزائن فی سینی منم

ام ہر چیز کو فی سینی منم

یہی زردن میں وہ معنیت نہیں اپنی برائی ہو تو یہ اپنی فوج و لشکر میں سبہ پہنچاؤ
وہ خود کہتا ہے:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست

تہ جو از سب کسب و عمل نشست

یہاں سب سے بڑی شکل یہ ہے کہ وہ ہر چیز میں برکت و برکت میں
: ہر قبیلے نے بہت کچھ قبول کیا ہے وہ ایک بنیاد میں قبیلے سے تعلق نہ نہیں
آتے۔ ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
نہایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
بنایا ہے۔ ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
سے رہی ہے۔ اس لیے وہ ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
کرتے۔ قبیلے کے پاس تو ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
کے سورت میں ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
یہاں سے ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
وہ جس کو قرآن اللہ کا نام دیتا ہے قبیلے کے نزدیک اسے ہر کسب و عمل میں
قرآن تصور خدا کو ہم چیز ہے۔ اور قرآن میں ہر کسب و عمل میں
ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں
مختلف شہیں اختیار کی ہیں اور ہر کسب و عمل میں ہر کسب و عمل میں

اگر قرآن میں خدا کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے تو اس کا مطلب قبول اقبال اس کی ہمہ مشغوری سے نہیں بلکہ اس کی تمامیت سے ہے۔ اگر خدا ایک فردیت تو اس کی اس فردیت سے یثبات نہیں ہوتا کہ وہ محدود ہے اور موجودہ سائنس نے تو ثابت کر دیا ہے کہ شیپر خود حرکت ہے اور زمان و مکان وہ اعتبارات ہیں جو ہم ان سے تحقیقی پر منطبق کرتے ہیں۔ یہاں بھی اقبال ایک طرف تو اسلامی مفاید کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ دوسری طرف وہ مغربی فلسفہ کے ایسے رجحانات سے خود کو ہم ہٹا پاتے ہیں جہاں خدا جو انا کی حیثیت سے دیکھا گیا ہے۔ اور اس میں سب سے زیادہ اہم مقام لائینز کا ہے اور لائینز کے ساتھ ساتھ جرمن فلسفی فیشٹے کا ہے۔ فیشٹے کا فلسفہ بھی مختلف ادوار سے گزرا ہے۔ لیکن جس تصور سے فیشٹے کا نام وابستہ ہے وہ تصور انا ہے۔ فیشٹے کے نزدیک حقیقت صرف انا کے مطلق کی ہے۔ اور غیر انا۔ ego انا کے مدتی سے باہر نہیں:

صدر جہاں پو شیدہ اندر ذاتِ او

غیر او پیدا ست از اثباتِ او

لیکن انا کے مطلق کا اور انا کے محدود کو کیا تعلق ہے وہ فیشٹے کے پاس مبہم ہے۔ اس لیے اکثر یہ کہا گیا ہے کہ جب فیشٹے انا کا ذکر کرتا ہے تو یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ کس کی انا ہے۔ فیشٹے کی انا ہے یا خدا کی۔ لیکن انا کے مطلق اور انا کے محدود کا امتیاز لائینز کے پاس واضح ہے۔ اور اس امتیاز کا دار و مدار شعور کی سطح ہے۔ انا کے محدود میں شعور اپنی منتہی کو نہیں پہنچتا اور لا شعور کا جزو اس کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ لیکن انا کے مطلق لا شعور کے سایہ سے بالکل آزاد ہے۔ انا کے مطلق شعور مطلق بھی ہے۔

لائینز کے فلسفے میں اس طرح موجودہ فکر کے بعض بنیادی رجحانات کی پیش بینی

نہی ہے۔ اس امر کا زندگی کے مقابل ہم ہر وقت ایک حیرت سے دوچار ہوتے ہیں۔
وہ ہر وقت نئی شکل میں پیش ہوتی ہے۔ اور غیر متوقع شیواں سے ہم کو دوچار کرتی ہے۔
اس کے برعکس میکائنکی شکل تیزور کا نام ہے۔ اس میں نیا پن نہیں ہوتا۔

اقبال کی فکر کے ارتقاء میں ہر گز کو بدشہبہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ہر گز کی
بھی بہت سی جہتیں رہتی ہیں۔ ایک تو وہ تاریخ کا عظیم الشان تصور ہے جو سٹیل فلسفہ
تاریخ میں پیش کرتا ہے۔ یہ ہمہ اس کی منطق ہے جو وجود اور غیر وجود کی کشمکش سے
نہی بڑھتی ہے۔ یہ ہمہ اس کا بددیہانی رہتا ہے جس نے تنسوریت کی حدود سے آگے
بڑھ کر رکھیت جیسے رجحانات کو فروغ دیا۔ اقبال بھی اسی طرز سے متاثر نظر آتے ہیں
مگر انہوں نے اپنے فلسفیانہ افکار کی تشکیلات میں اس کو کوئی خاص نمایاں مقام نہیں
دیا ہے۔ پھر چونکہ وہ ارتقاء میں سلبی عوامل کے موثر ہونے کو مانتے ہیں۔ اور لا اور آلا کی
کشمکش (شر و بد) حیات کا ایک اظہار ہی تو ہے۔ کانٹ کا فلسفہ اتنا موثر نہیں رہتا
جس سے فلاسفہ کا۔ البتہ انہوں نے اپنے پچر کیا مذہب ممکن ہے کہ میں کانٹ کو دانستہ
پیش نظر کیا۔ چونکہ کانٹ نے بھی یہ مشہور سوال اٹھایا تھا کہ کیا بعد الطبیات عقل خاص
حدود میں ممکن ہے۔ اور اس کا نفی میں جواب دیا تھا چونکہ عقل اپنے مقولات CATEGORIES
کے حدود میں مقید ہے اس لیے وہ حقیقت مطلق کو گرفت میں نہیں
لا سکتی۔ اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا مذہب ممکن ہے۔ اس کا جواب وہ نفی میں
نہی بلکہ اثبات میں دیتے ہیں۔ مذکورہ بالا کلاسیکی فلسفیوں کے علاوہ بعض ایسے مفکر ہیں
جن کو اقبال نے خاص طور پر اہمیت دی ہے ان میں خاص طور پر قابل ذکر ہستی سیمون
الگڈیڈر اور A. N. WHITEHEAD کی ہے۔

وراثت پیدا ہو جس سے کہتے ہیں کہ یہ ایک خاص قسم کی تہذیب ہے۔ آج کل
 پر اس کے بعد تعلیمی تصور سے کچھ بڑھ کر دیکھیں تو اس وقت کے یوں اس تہذیب
 سے رقیقت کوئی ہے وہ مختلف انداز سے ہے اور اس کی ذہنی و جسمانی حالتیں
 نہ موجود ہیں۔ آج کل کے عام یہ ہے کہ جس کی ذہنی و جسمانی حالتیں
 ہے وہ جن کو اس کے بعد موثر انداز سے نہیں آتا اس کی ذہنی و جسمانی حالتیں
 یہاں نہیں ہے۔ اس کے پاس کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز
 آج کل کے یوں کہ اس کے بعد موثر انداز سے نہیں آتا اس کی ذہنی و جسمانی
 اور اس کو کوئی اعتبار نہیں ہے۔ آج کل کے یوں کہ اس کی ذہنی و جسمانی
 کہ بعد وہ کوئی چیز نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز
 ہے اس کی ذہنی و جسمانی حالتیں نہیں ہیں۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔
 فرم ہے کہ کوئی مشاغل نہیں ہے۔ اس کے بعد اس کی ذہنی و جسمانی
 سے متعلقہ اس میں کوئی مشاغل نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔ یہاں
 نہیں ہے یہاں کوئی مشاغل نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔ یہاں
 نتیجہ ہے کہ اس کی ذہنی و جسمانی حالتیں نہیں ہیں۔ یہاں کوئی چیز
 ہونے لگی ہے اور اس میں کوئی مشاغل نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔
 مشاغل نہیں ہیں۔ اس وقت کے یوں کہ اس کی ذہنی و جسمانی
 اس میں کوئی مشاغل نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔ یہاں
 اور اس کی ذہنی و جسمانی حالتیں نہیں ہیں۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔
 کوئی مشاغل نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔ یہاں کوئی چیز نہیں ہے۔

ہر جگہ پر ایک کہ وہ کسی مذہبک انتشار کو منہم کرنے میں شریک ہے یہی نہیں
بلکہ اقبال اس بات کو بھی مانتے ہیں کہ انسان خدائی تخلیقی میں شریک ہے۔ خود خدا افر
نمائی کا مستیتر ہے نہیں خدا کے ہوا تخلیقی کے مرکز اقبال خارج از امکان قرار نہیں
دیتے۔ کیونکہ قرآن میں خود خدا کو حسن الخیوم کہا گیا ہے۔

دو اہم قابل ذکر نام موجود ہیں جن میں سے پہلا جاسکتاب سیول الگڈیڈر کا
ہے۔ سیول الگڈیڈر کے *TIME, SPACE AND DEITY* نے اپنے زمانے میں کافی شہرت
حاصل کی تھی۔ ان کا عنوان تھا *TIME, SPACE AND DEITY*۔ ان خطبات میں
الگڈیڈر نے خدا کا جو تصور پیش کیا تھا وہ عام روایتی تصورات سے بالکل ہٹ کر ہے۔
وہ ارتقاء کا اٹھ تسلسل زمان و مکان *(TIME, SPACE CONTINUITY)* کو
تقریباً ہے اور اسی اساس پر وہ ارتقاء کو پیش کرتا ہے ارتقاء کی ہر منزل ایک نئی
سورت کو پیش کرتی ہے۔ جو اس کی پہلی صورتوں سے ممتاز ہے۔ اس نظریہ کو ارتقاء
روزی یا *EMERGENT EVOLUTION* کہتے ہیں۔ ابتدا زمانی و مکانی تسلسل سے
ہوتی ہے اور اس کی انتہا *DEITY* یا صفت ربانی ہے۔ جس کا ظہور ابھی نہیں ہوا لیکن قبل
اس کے کہ ارتقاء اپنے اس منتہی کو پہنچے اس کو ہر قسم کے کرب سے گزرنا پڑتا ہے۔ گویا خدا یا
خدائی صفت کا تصور الگڈیڈر کوئی مشخص شکل میں جیسا کہ اسکو عیسائیت یا اسلام نے
پیش کیا ہے پیش نہیں کرتے بلکہ وہ اس صفت کو منتہی پر رکھتا ہے۔ الگڈیڈر کے اس
خیالات سے اقبال کافی متاثر ہوئے ہیں۔ جیسا کہ ان کے خطبات سے ظاہر ہوتا ہے
لیکن وہ اسلامی تصورات کے زیر اثر اقبال ان کو اپنے نظام فکر میں سمونہیں سکے تبھر
ابھی وہ ارتقاء بروزی کے بنیادی نظریہ سے متفق ہیں کہ ارتقاء کی ہر منزل اپنا ایک نیا

بلکہ مادی پہلو کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اس کے بجائے مذہب کے نفسیاتی محرکات اور
 سماجی نتیجے و اعتبارات کو نظر میں جاتے ہیں۔ یہاں یہ ناکمزیر تھا کہ اقبال ان اذکار سے
 استفادہ کرتے ہیں کہ جو خود دور میں فلسفہ مذہب کے رجحانات کی ترجمانی ہوتی ہے۔
 خاص طور پر اقبال نے اس سلسلہ میں مذہب کے جنس جدید مفکرین جیسے *Spencer* اور *W.*
White اور *W. D. Howells* کا نام لیا ہے۔ ورنٹ ہڈرسل کے برعکس
 مذہب کے مقابل ایک بہت اچھائی نظر رکھتا تھا۔ اور ایک مستقل کتاب *Religion*
and the Future of the World بھی لکھی ہے۔ اور ساتھ ہی چونکہ وہ ایک ریاضی دان بھی
 تھا اس نے طبیعات کے فکری اعتبار کا بنیادی مطالعہ کیا تھا اور یہاں بھی وہ اس
 بڑے کو اپنا رہنما بناتے نظر آتے ہیں۔ اس کے اس قول کو پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتے
 ہیں کہ میرے ادوار عقلیت کے ادوار سے ہیں لیکن وہ فلسفہ کو مذہب پر مسلط
 نہیں کرتے۔ یہاں تکراور ویدان کے بارے ان کے خیالات بہت دلچسپ معلوم
 ہوتے ہیں اور ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے برگساں کا اثر من و عن قبول نہیں
 کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھنے کی کوئی مقبول وجہ نہیں ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے
 سے بنیادی طور پر متضاد ہیں۔ ان کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اور وہ ایک دوسرے کی تکمیل
 کرتے ہیں۔ لیکن دوسرے ہی قدم پر وہ وجدان کے تقدم پر اصرار کرتے ہیں۔ یہاں پھر
 ان پر برگساں کا اثر غالب نظر آتا ہے۔ وہ کہتے ہیں "ایک تو (یعنی فکر) حقیقت کا جزا جزا
 اعمال کرتا ہے اور دوسری یعنی وجدان اس پر بحیثیت کل کے محیط ہوتی ہے۔ ایک
 کو اپنی نظائر حقیقت کی ابدی حیثیت پر رکھتی ہے اور دوسری اس کی زمانی حیثیت پر۔
 بہر صورت دونوں کا تعلق ایک ہی حقیقت سے ہے۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ برگساں صحیح

ضمیمہ (۱)

گوئٹے نے کافی لمبی عمر پائی اور زندگی کی ہر منزل سے گزر کر وہ ششہ میں جبرمنی کے شہر فرائنکفرٹ میں پیدا ہوا اور ششہ میں ۱۷۸۸ء میں وفات پائی۔ اقبال نے صاحب پر اپنی نظم میں اسی شہر کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سہشتِ دائر میں تیر ہمنو خوابیدہ ہے

اس کی زندگی بھر پور تھی۔ وہ درباروں سے بھی واقف تھا اور نظام مملکت سے بھی عشق کی کرب و بے چینی سے بھی گزرا اور حسرت و مایوسی کا بھی شکار رہا۔ ابتدائے شباب میں اس کی ملاقات ایک لڑکی سے ہوئی۔ جس نے اسکو مست متاثر کیا لیکن یہاں اس کو مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ یہاں تک کہ اس کی صحت نے بھی جواب دے دیا۔ اس ناکام محبت کا اثر عمر بھر رہا۔ گوئٹے کے فاؤسٹ میں وہ گریشٹن کے ڈیمروپ میں نمودار ہوتی ہے۔ اور چہر جب دائمار کے دربار سے اس کا تعلق ہوا تو وہ ایک سنجیدہ خاتون کے دام محبت میں گرفتار ہو گیا۔ مذکورہ خاتون نر او فون اسٹائن ایک چھوٹے دار کی بیوی تھی۔ اس کی عمر گوئٹے سے سات سال زیادہ تھی اور سات بچوں کی ماں تھی۔ اس کے نام لکھے ہوئے گوئٹے کے خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ جبرمنی کا یہ عظیم شاعر اپنی جذباتی زندگی میں اس کا کتنا مرہون منت رہا ہے۔ گوئٹے نے یوں تو بار بار محبت کی لیکن کہیں بھی کوئی مستقل رشتہ قائم نہ ہو سکا۔ آخر میں اس نے

CHRITIAN VULPIUS

ہندوؤں کی جسکی دھرمی تعلیم بہت جلد تھی وہ ان دھرمی قہار سے کوئی تھی نہ
 سستی تھی۔ لیکن اس کا لہو سنبھل سکتی تھی وہ اس کی اپنے وقت ضرورت
 کی اس نے اپنی ایک خوب صورت فخریہ جہاز بنائی تھی یہ اپنے بہت دور دور
 پہنچنے میں کامیاب رہا۔ اس فخریہ جہاز میں ایک بڑی بڑی لٹری تھی۔
 وہاں مقصد یہ نہیں ملتا تھا۔ اس کی ضرورت ایک خوبصورت نئے پھول پر تھی اس
 نے سوچا کہ سکونڈ کے لیکن پھول نہیں پاتا تھا کہ لٹری کو وہ مٹھی بکے اس نے
 ہاتھ سے لے لیا اور فخر میں اس کو دکھایا۔ اب وہ وہاں چل پھول

ملے۔

کوئی تھی زندگی کا ایک دلچسپ واقعہ اس کی پوجا میں سے ملتا ہے۔ یہ مرنے
 پر مرنے کے بعد اس نے سہرے میں بیٹھ کر اس وقت کے پوجا میں سے کوئی تھی
 کہ میں ایک یہ کہہ رہا تھا۔ وہ یہ تھا انسان تو ہے۔

ضمیمہ ۲

نیشے کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کی حیات کا ایک سرسری جائزہ لیں۔ وہ اکتوبر ۱۸۸۷ء میں جرمنی کے ایک مقام روکن میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ دو اڈن مذہبی گھرانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ نیشے ابھی پانچ برس کا ہی تھا کہ باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ اس کی پرورش ایسے ماحول میں ہوئی جو خاندان کی عورتوں سے گھرا ہوا تھا۔ مدرسہ کی تعلیم اس نے امتیاز کے ساتھ ختم کی۔ اور جامعہ لائپزش میں لسانیات کی تعلیم میں منہمک ہو گیا۔ وہ ابھی اپنا تحقیقی کام ختم کرنے بھی نہ پایا تھا کہ اس کے پروفیسر نے اس کی غیر معمولی ذہانت سے متاثر ہو کر اس کی سفارش بازل (BASEL) کی سوئس یونیورسٹی میں لسانیات کے پروفیسر کی جگہ کے لیے کی۔ اور اس کو اس سفارش کی بنا پر پروفیسری کی پیش کش کی گئی۔ وہ کوئی بیس برس اس منصب پر قائم رہا۔ ۱۸۹۲ء میں اس کی بیماری کی ابتداء ہوئی۔ اور جب اس کی عمر ۵۷ سال کی ہوئی تو وہ برائے عیالات ملازمت سے سبکدوشی پر مجبور ہو گیا۔ ۱۸۹۹ء میں اس کا دماغ متاثر ہو گیا اور اس نے اپنی عمر کے آخری گیارہ سال جنون کی کیفیت میں گزار دیے۔ ۱۹۰۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

ابتداءً شباب ہی سے اس کی فطرت آزادانہ مشرب رہی۔ چنانچہ پندرہ برس کی عمر میں اس نے یہ خیالات نظم کئے:

”مجھ سے پوچھنے کی کوئی جرأت نہ کرے کہ میرا وطن کہاں ہے کبھی بھی مکان (SPACE) اور گزرتے غم مجھے باندھ نہ سکے۔ میں ایک عقاب کی طرح آزاد ہوں۔“

اس کے گھر سے درست بھی رہے۔ لیکن کسی نے اس کا ساتھ نہیں دیا۔ اس نے خود شادی نہیں کی اور جب اس کے قریبی دوستوں نے یکے بعد دیگرے شادی رچائی تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تنہائی کے احساس نے اور زیادہ شدت اختیار کر لی۔ اس کے قریبی دوست (موجودہ ۸۵ سالہ) کو اس سے آخری ملاقات میں غیر معمولی اچھینک کا احساس ہوا اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ میسے ملک سے آیا ہے۔ جہاں آدمی بستے نہ ہوں۔ جب اس کے دوست کی سنگنی کی خبر اس کو ملی تو نیشے نے کچھ خیالات نظم کیے اور اپنے خط میں شامل کیے۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ ایک پرندہ اپنے ساتھی کو اپنی طرف بلانے کے لیے نیچے سروں میں آواز دیتا ہے۔ اور ایک راہی کھڑا کھڑا سنتا ہے۔

”نہیں راہی نہیں میرے بولوں سے تجھ کو میرا سلام مقصود نہیں، تجھ کو آگے جانا ہی ہوگا اور میرے بول تو کبھی بھی نہ سمجھ پاتے گا۔“ اور پھر لکھتا ہے :

”شاید میرے اندر ایک ناگوار خلا ہے۔ میری آرزو اور احتیاج کچھ دوسرے ہی قسم کے ہیں۔ میں نہ ان کو بیان کر سکتا ہوں اور نہ ان کو سمجھا سکتا ہوں۔“

نیشے کی شخصیت اور اس کی تعلیم پر ایک غائر نظر ڈالنے کے بعد اقبال اس کو ایک ایسا مہذب فلسفی قرار دیتے ہیں : ”جو اپنے قلبی دردت کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اس لیے اس کے فلسفیانہ افکار نے اس کو غلط راستہ پر ڈال دیا۔“ بعد میں جب اقبال کو غامبی و سوفیانہ حوالہ کی موجودہ نفسیاتی ہمیشہ مایوس کرتی ہیں تو ان کی نگاہ بے اختیار نیشے پر پڑتی ہے۔ یہاں تک کہ ایسا مفکر ملتا ہے جس کا جنون بھی عقل کے لیے سازگار معلوم ہوتا ہے۔ جنون اور عقل کی اس آمیزش سے یہ بہت ممکن ہے کہ وہ مذہب اور صوفیت کو سمجھنے کا نیا راستہ ڈھونڈ نکالتا۔ لیکن صحیح راہنہ ملنے کی وجہ سے اس

کی زندگی ناکام رہی۔ اس ناکامی کا سبب ان کے خیال میں وہ ورثہ بھی ہے جو
شوہنہاؤر ڈارون اور لانگے (Lange) سے ملا تھا۔

(خطبات۔ کیا مذہب ممکن ہے؟)

جب جذب و استغراق کی بات نکلتی تو دیکھنا یہ ہے کہ ہم مشرقیوں کے پاس جذب
کا کیا مقام ہے۔ جذب کی کیفیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب تجلیات الہی کا بوجھ
عقل نہیں اٹھا سکتی اور خارجی و سماجی عالم سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ کیفیت عارضی
بھی ہو سکتی ہے اور مستقل بھی۔ خواہ ہم اس کو کسی اعتبار سے کیوں نہ دیکھیں۔ نیشے
کی جنون کی حالت جذب کی کیفیت سے کوئی مماثلت نہیں رکھتی۔ نہ اس کے "لا" میں
"إلا" کا امکان مضمر نظر آتا ہے۔ سرمد کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کلمہ کو "لا" پر
پیر ختم کر دیا تھا اور "إلا" نہیں کہا اور یہ حذر پیش کیا کہ وہ ابھی تک "لا" ہی کے مقام پر
ہیں۔ لیکن صوفی جانتا ہے کہ "لا" میں "إلا" مضمر ہے۔ اور اس کی اپنی کوشش سے "لا" سے
"إلا" تک عبور ممکن نہیں۔ جب تک کہ ادھر سے اشارہ نہ ہو۔ بعضوں نے یہ بھی کہا ہے
کہ نیشے خدا کو کھو کر خدا سے انتقام لینا چاہتا تھا اور خدا کا بدل تلاش کرنے میں اس
نے اپنی پوری قوت فکر صرف کی ہے۔ اس کا دائمی تکرار کا تصور ہو یا فوق البشر کا یا
Dionysius کا تصور انہیں وہ خدا ہی کے بدل کے طور پر پیش کرتا ہے۔ لیکن
اس کوشش میں اس کے یہ بنیادی تصورات ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہ ہو سکے۔
فوق البشر تو مستقبل کی امید ہے اور ایسے وجود کے انتظار کی طرف رہبری کرتا ہے
جو ابھی وجود میں نہیں آیا لیکن دائمی تکرار کسی نئے مستقبل کو روا نہیں رکھتی اور
مستقبل کو ماضی میں بدل دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نیشے کے بنیادی تصورات نے

مغربی فکر کو متاثر نہیں کیا۔ جس چیز نے متاثر کیا وہ اسکی فکر کا انقلابی دلولہ ہے۔
 نیشے کی فکر کو سمجھنے کے لیے ڈیونیسس کے مقام کو جاننا بہت ضروری ہے۔
 کیونکہ اس کو نیشے نے عیسائی فکر کی نفی میں جس کا نور حضرت عیسیٰ میں پیش کیا ہے۔
 ڈیونیسس کی دنیا ابدی تخلیق اور ابدی تخریب سے عبارت ہے۔ وہ خیر و شر سے
 ماوراء ہے۔ انسان کے دکھ اور درد کے معنی کیا ہیں؟ عیسائی پس منظر میں یہ عبوری
 حیثیت رکھتے ہیں اور وہ پیش خمیرہ میں حیات ابدی کا۔ لیکن نیشے کے نقطہ نظر سے
 آدمی میں یہ طاقت ہے کہ زندگی کی خاطر بڑی سے بڑی تکلیف اٹھائے۔ عیسائیت
 میں خدا مصلوب ہو کر دنیا پر پھسکا رہتا ہے۔ ڈیونیسس ٹکڑے ٹکڑے ہونے
 کے بعد بھی دوبارہ پیدا ہوتا رہتا ہے۔ اور ہر تباہی کے بعد پھر عود کرتا ہے۔ وہ دنیا
 کے مقابل ایک اثبات مطلق ہے۔ ہاں یہ ایسا خدا نہیں جس کی پرستش کی جائے۔
 نیشے تو ایک ایسی آگ ہے جو اخلاق و مذہب کے بنائے کہنہ کو جلا
 دینے کے درپے ہے۔ ہم کو اسکی شخصیت کی سب سے بہتر عکاسی اس چھوٹی سی
 خوبصورت نظم میں ملتی ہے جو اس نے اپنے متعلق کہی ہے:
 "ہاں میں جانتا ہوں کہ میں آیا کدھر سے ہوں۔ جلتے ہوئے شعلے کے مثال میں
 جلتا ہوں اور خود کو جلا ڈالتا ہوں۔ جس شے کو بھی میں ہاتھ لگاتا ہوں وہ نور بن جاتی
 ہے اور جس سے میں کنارہ کرتا ہوں وہ خاکستر ہو جاتی ہے۔ بلاشبہ میں ایک شعلہ ہوں۔" لے

لے۔ نیشے کی زندگی اور تعلیم پر سب سے جامع کتاب کارل یاسپرس نے لکھی ہے۔